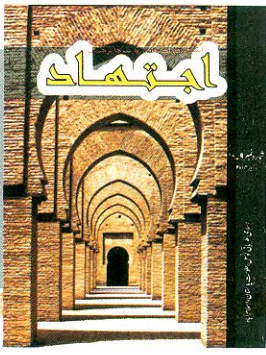
ارہ نمبر ۹-۱۰
دسمبر ۲۰۱۴ء

اسلامی نظریاتی کونسل، حکومت پاکستان، اسلام آباد

شمارہ: ۹-۱۰ دسمبر ۲۰۱۴ء

سرپرست اعلیٰ

مولانا محمد خان شیرانی

مدیر مسؤل

ڈاکٹر حافظ اکرام الحق

مدیر

ذیشان سرور

معاون مدیر

عبدالباقی ادریس السندی

مجلس ادارت

مولانا ابوالفتح محمد یوسف
مفتی محمد صدیق ہزاروی، پروفیسر ساجد حمید،
خورشید احمد ندیم، جسٹس شہزادو شیخ

مجلس مشاورت

قاری محمد حنیف جالندھری، ڈاکٹر انوار حسین صدیقی،
مولانا زاہد الراشدی، ڈاکٹر طاہر منصوری،
ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، ڈاکٹر قبلہ ایاز

ناشر

ڈاکٹر حافظ اکرام الحق، سیکرٹری اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد

ڈیزائن و بیشکش

شہزاد اقبال فاروقی، کامران محمود، شعبہ رسالہ اجتہاد
اسلامی نظریاتی کونسل- اسلام آباد
طابع: کرسٹل پرنٹرز- اسلام آباد

زیر اهتمام

۴۶، اتاترک ایونیو، جی-۵/۲، اسلام آباد
فون: ۰۵۱-۹۲۴۵۹۹۳ فیکس: ۰۵۱-۹۲۱۷۳۸۱
ای میل: contact@cii.gov.pk
ویب سائٹ: www.cii.gov.pk

جملہ حقوق محفوظ ۲۰۱۴ء
ادارہ کا مضمون نگار خواتین وحضرات کی آراء سے متفق ہونا ضروری نہیں۔

مضامین/مقالات

تبصرہ و آراء

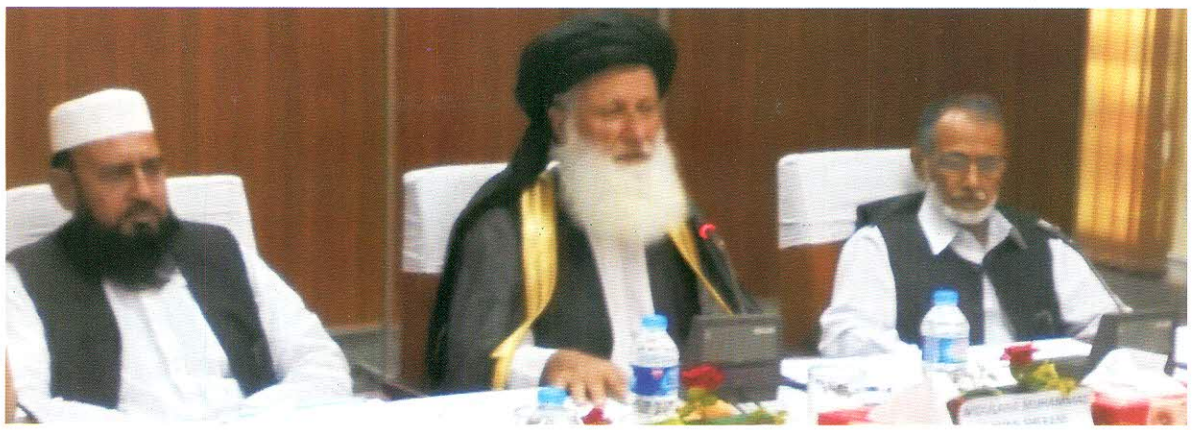
سفارشات و سرگرمیاں

تقدیم

مولانا محمد خان شیرانی

دنیا کے حالات تیزی سے بدل رہے ہیں، انہی حالات کے ساتھ ماحول بھی بدلتا جارہا ہے اور مسائل کی نوعیتیں بھی۔ تیز رفتار وسائل سفر، ستاروں سے آگے اور جہانوں کی سیر کرتے لوگ، حیران کن سائنسی انکشافات، طبی دنیا میں قسم قسم کے طریقہ ہائے علاج، جاندار خلیوں کی مدد سے حیاتیاتی تخلیقات، نظامِ اشارات (Signals system) کی غیر معمولی رابطہ کاریاں اور برقی آلات کی مافوق الفطرت نظر آنے والی تسخیرِ فطرت کی عمل داری، خوفناک اسلحے اور جنگی ساز وسامان کی بہتات اور طرح طرح کے دیگر انکشافات وایجادات عصرِ حاضر کے نمایاں خدوخال ہیں۔ اسی نقشے کو اگر فقہاء کی زبان میں کوئی نام دیا جائے تو یہ سارا ماحول اور اس کی حرکتِ کار عرف کہلائے گی۔ مسلم اجتہادی عمل میں روزِ اول سے عُرف وعادت کو بہت اہمیت حاصل رہی ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے عُرف کے موضوع پر ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا جس میں انہوں نے مفتیان، فقہاء اور حکام کے لیے اس بات کو لازم قرار دیا ہے کہ وہ لوگوں کے عُرف وعادت کا لحاظ رکھیں۔ انہوں نے اس کتاب میں ایسے لوگوں پر تنقید کی ہے جو لوگوں کی عادات بدل جانے اور عرف تبدیل ہو جانے کے باوجود انہی اَحکام پر ڈٹے رہتے ہیں جو ان کے سابقہ بزرگوں نے جاری کیے ہوں۔ اسی میں وہ ایک مقام پر فرماتے ہیں: المفتي لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس، (مفتی کے یہ ضروری ہے کہ یک گونہ اجتہاد کر سکتا ہو اور لوگوں کے حالات سے واقف ہو)، ایک اور مقام پر وہ لکھتے ہیں: من لم يكن عالما بأهل زمانه فهو جاهل (جو شخص اپنے زمانے والوں سے واقف نہ ہو، وہ جاہل ہے) [نشر العرف، ابن عابدین]۔ نبی کریم ﷺ کی سنت تقریریہ فقہی مسائل میں عُرف وعادت کی رعایت کی ایک روشن مثال ہے۔ سنت تقریریہ محض صحابۂ کرامؓ کے عرف تک محدود نہ تھی بلکہ نبی کریم ﷺ نے کفار کے کئی رواجات کو جوں کا توں جاری فرمادیا، مثال کے طور پر حدیث شریف میں آتا ہے: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقَرَّ الْقَسَامَةَ عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ۔ [صحیح مسلم: کتاب الحدود والدیات، باب القسامۃ] (کہ نبی کریم ﷺ نے قسامت کو اسی طرح جاری رکھا جیسے کہ وہ جاہلیت میں ہوا کرتی تھی)۔ ایک اور مقام پر علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں: (مفتی کو ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ زمانے اور اہلِ زمانہ کی رعایت کیے بغیر جو کچھ کتب ظاہر روایت میں پائے اسی پر جامد ہو جائے، اور اس طرح بہت سے حقوق کو ضائع کر دے اور اس کا نقصان اس کے فائدے سے بڑھ جائے)۔

فقہی اور قانونی مسائل میں عُرف وعادت کی یہ اہمیت تمام فقہاء کے ہاں مسلم ہے خواہ اس کے لیے اصطلاحات مختلف استعمال کی جائیں۔ حافظ ابن القیمؒ کہتے ہیں:

"هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة في شيء وإن أدخلت فيها التأويل"۔ [إعلام الموقعين۳: ۳]

”یہ فصل انتہائی مفید ہے جس سے لاعلمی کی وجہ سے شریعت کے بارے میں بہت بڑی غلطیاں واقع ہوئی ہیں، جس کالازمی نتیجہ تنگی، مشقت اور غیر ضروری ذمہ داریوں کی شکل میں نکلا، کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ واضح شریعت جو کہ لوگوں کے مفادات کے تحفظ کے اعلیٰ ترین درجے پر فائز ہے، اس سے ایسی چیز کا صدور نہیں ہو سکتا۔ شریعت کی بنیاد اور اساس حکمت اور دنیا و آخرت میں بندوں کے مفاد پر ہے، وہ مکمل طور پر عدل ہے، مکمل طور پر رحمت ہے، مکمل طور پر مصلحت ہے اور مکمل طور پر حکمت ہے۔ لہٰذا ایسا ہر مسئلہ جو عدل سے ظلم کی طرف نکل جائے، رحمت سے بے رحمی کی طرف چلا جائے، مصلحت سے فساد کی طرف چلا جائے اور حکمت سے نکل کر فضول چیز بن جائے اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں، اگرچہ اس کی تاویل کرنے کی کوشش کی جائے۔“

انہوں نے احکام کی دو قسمیں بتائی ہیں، فرماتے ہیں:

" الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه۔

والنوع الثاني : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة"۔ [إغاثة اللهفان ۳۲۰ ـــــ ۳۲۱]

”احکام کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک قسم کے احکام وہ ہیں جو اپنی ایک حالت سے تبدیل نہیں ہوتے، نہ زمانے کی وجہ سے، نہ مقام کی وجہ سے اور نہ ائمہ کے اجتہاد کی وجہ سے۔ اس کی مثال واجب امور کا واجب ہونا، حرام چیزوں کا حرام ہونا، جرائم پر شریعت کی طرف سے مقرر کردہ حدود اور اسی قسم کے دیگر احکام۔ چناں چہ ان پر ان کی اصلی حیثیت سے نہ کوئی تبدیلی آتی ہے اور نہ کوئی اجتہاد ہو سکتا ہے۔

(۲) دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جو زمان و مکاں اور حالات کی مصلحت کے تقاضوں کے مطابق تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے تعزیری سزاؤں کی مقدار، نوعیت اور کیفیت وغیرہ۔ ایسے احکام میں شارع کی منشا یہ ہوتی ہے کہ ان کی نوعیت مصلحت کے مطابق مختلف ہو۔“

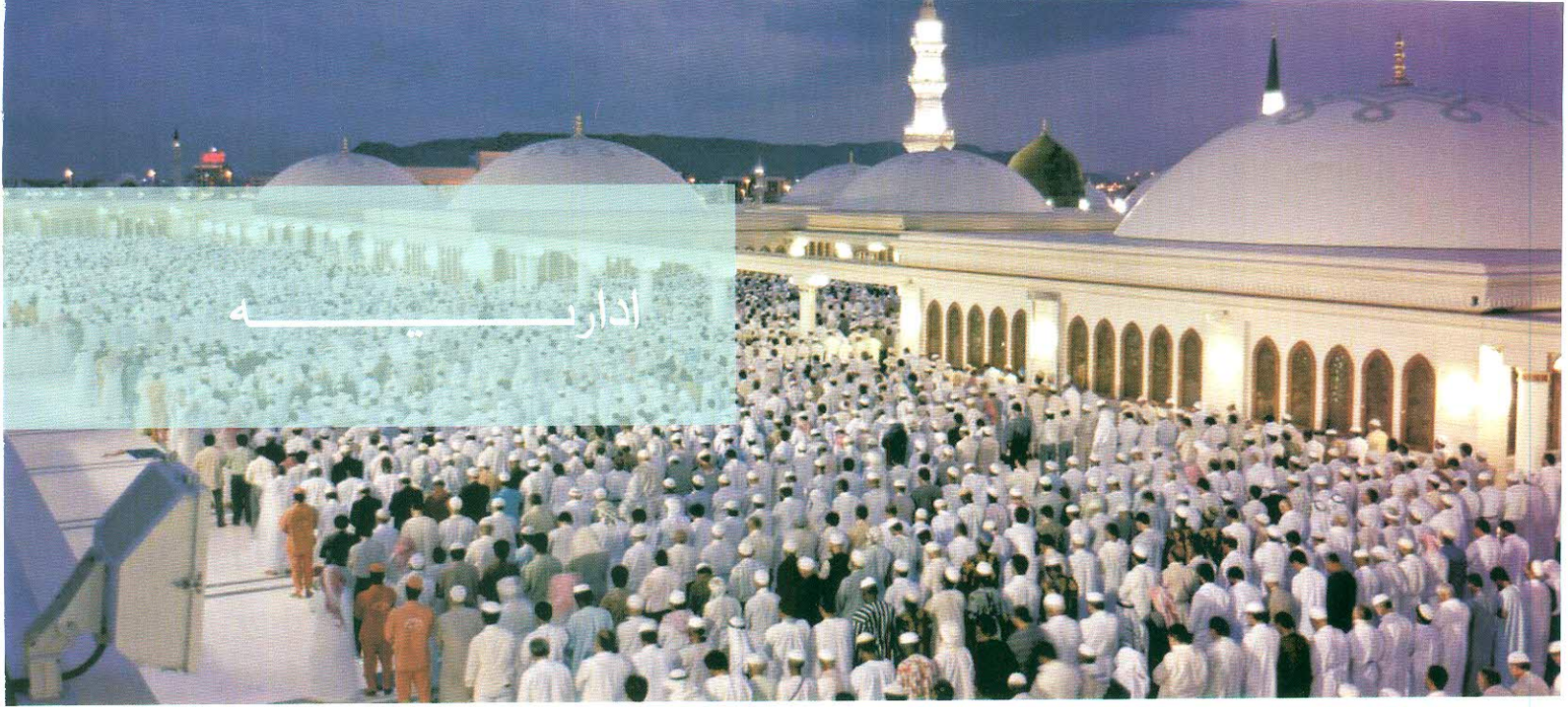
چنانچہ جس طرح انسانی زندگی ارتقاء اور مسلسل تبدیلیوں سے عبارت ہے اسی طرح اجتہاد اسلام کی فکری اور عملی روایات کے تسلسل کا نام ہے۔ قوموں اور تہذیبوں کی بقاء کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ وہ تبدیلیوں کے مسلسل عمل کے نتیجے میں پیدا شدہ مسائل کا حل کس طرح تلاش کرتی ہیں۔ اگر قومیں اور تہذیبیں اس کام میں جمود کا شکار ہو جائیں تو وہ ٹھہرے ہوئے پانی کے تعفن زدہ جوہڑ کی مانند ہو جاتی ہیں، چنانچہ اسلام کے مزاج میں جمود نہیں۔ اسلام حیاتِ انسانی کے بارے میں وسعتِ نظر کا رویہ رکھتا ہے اور زندگی کے گوشوں کو پھلتا پھولتا ہوا دیکھنا چاہتا ہے اور زندگی کے ارتقاء و ترقی میں حائل رکاوٹوں کو دور کرتا اور سہولت پیدا کرتا ہے۔

اجتہاد ایک سرچشمہ ہے اور رائے اور عقل پر مبنی ماخذ مثلاً قیاس، استحسان، استصلاح اور استدلال وغیرہ سب بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی ”سرچشمہ سے نکلی ہوئی نہریں“ ہیں۔ اجتہاد کا دروازہ تاقیامت کھلا ہے اور امت مسلمہ کے اصحابِ فکر و نظر اپنی اجتہادی بصیرت سے انسانوں کی زندگی سے تنگی و مشقت کو دور کرتے رہیں گے اور ہر دور کے پیچیدہ انسانی مسائل کا اسلامی حل قرآن و سنت کے مجموعی مزاج کی روشنی میں پیش کرتے رہیں گے۔

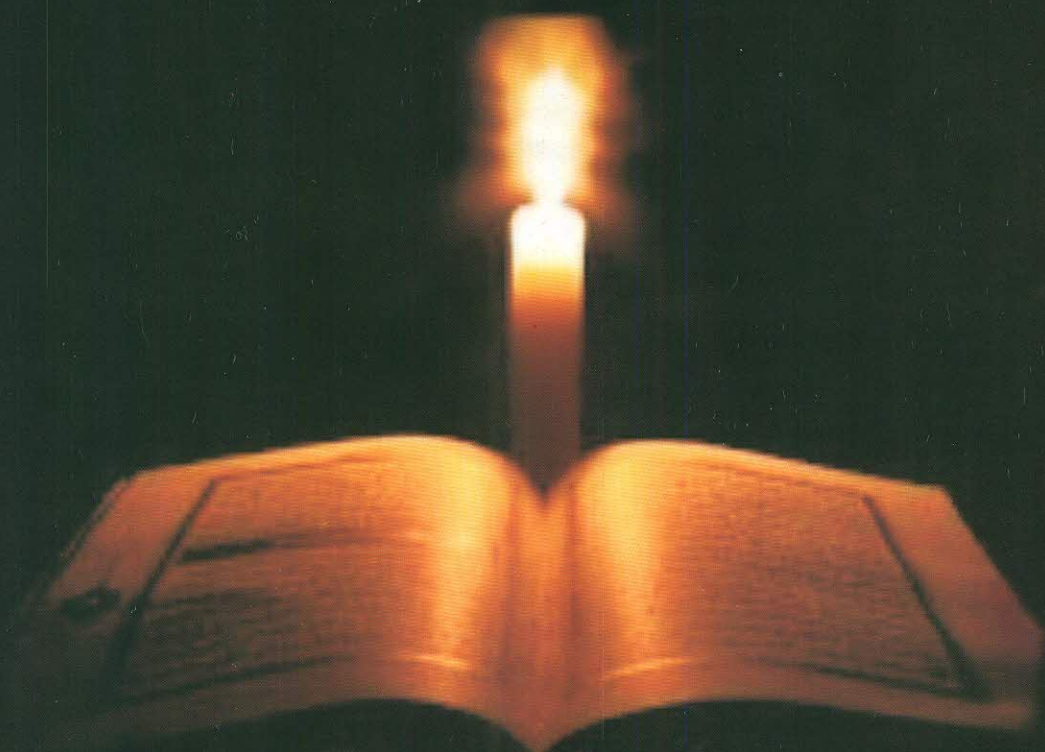
اسلامی نظریاتی کونسل اپنے یوم تاسیس سے امتِ اسلام کے فکری اور فقہی احیاء کے لیے اپنا کردار ادا کرتی رہی ہے، کونسل کا تحقیقی مجلہ ”اجتہاد“ انہی اجتہادی کاوشوں کی ترویج کا پلیٹ فارم ہے جس میں مختلف مکاتب فکر کے اہل علم اپنے مدلّل اور بصیرت افروز خیالات کے ذریعے امت مسلمہ کی فکری اور عملی راہنمائی کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں تاکہ امت مسلمہ اپنی دینی و ملی ذمہ داریوں کو سمجھتے ہوئے جدید دنیا کی ترقی میں اپنا نمایاں کردار ادا کر سکے۔

زیر نظر شمارے میں کونسل کی کاوشوں کے علمی تجزیے پر مشتمل مقالات بھی شامل ہیں اور کونسل سے باہر اہل علم کی تحقیقی کاوشوں پر مشتمل موضوعات بھی، باری تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس تنسیق و ارتباط سے ہمیں مقصد احیاء کو آگے بڑھانے کی توفیق ارزانی فرمائے۔

اداریہ

ڈاکٹر حافظ اکرام الحق
مدیر مسؤل

اِسلام کا نظریہ ٔحرکیت اس کے ''مکمل ضابطہ ٔحیات'' ہونے کا اہم سنگ میل ہے، ''جُهد'' اور اس سے مشتق اصطلاحات اجتہاد، جہاد، مجاهدة سبھی نظریہ ٔحرکیت کے مختلف مظاہر ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[العنکبوت۲۹: ۶۹] سے اس کی وسعتِ آفاق کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ روز مرہ کے مسائل میں اجتہاد ہر زمانے میں اِسلامی معاشرے کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ بھلے وقتوں میں امت مسلمہ نے عملی طور پر وحی الٰہی کو ﴿ أَصْلُهَا ثَابِتٌ ﴾[ابراہیم۱۴:۲۴] قرار دیا اور روز مرہ کے مسائل میں راہنمائی اور اصول وضوابط اخذ کرنے سے لے کر جہاں بانی و جہاں سازی کے ایسے سلسلے قائم کیے کہ دنیا نے انہیں اپنا معلم مانا اور ﴿ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾ اس پورے سلسلے کی سند قرار پایا۔ پھر حالات بدلتے چلے گئے اور رفتہ رفتہ مسلم فکری حرکیت بھی دھندلی ہوتے ہوتے قریب قریب غائب ہوگئی۔ کچھ زمانہ یوں ہی گزر گیا مگر ایک بار پھر شریعت کے مزاجِ حرکیت نے خوابیدہ مسلم فکر کو جگانے کی کوششیں شروع کر دیں، جسے کبھی تجدید کا نام دیا گیا، کبھی اِحیاء کا اور کبھی نشاۃ ثانیہ کا۔ ہر دور کے مظاہر حرکیت میں اتفاق اور اختلاف دونوں طرح کے رویے ملتے رہے، کبھی کم کبھی زیادہ، فقہ وکلام کے متنوع مباحث اور فقہاء وفلاسفہ کی صف بندی انہیں مظاہرِ حرکیت کی مثالیں ہیں۔ فکری اختلاف میں کچھ حرج بھی نہیں جب تک اس میں تعصب کا عنصر شامل نہ ہو جائے۔ صیاغت (formation) کو لیا جائے تو مسلم مفکرین اور فقہاء اپنے علوم کی ابواب بندی، فصل بندی اور مسئلہ بندی وغیرہ عرصہ ٔدراز سے متعارف کرواچکے تھے، مخصوص کوائف کی پابندی کے ساتھ فقہی اجتہادات کی صورت میں قانون سازی، اور تقلید کی صورت میں ایک گونہ قانونی دستاویزات کی پابندی بھی متعارف ہوچکی تھی۔ برصغیر پاک وہند میں انگریزی نظامِ تعلیم نے اسلامی نظامِ تعلیم اور انگریزی قانون نے خالص فقہی روایت کے اِسلامی نظامِ قانون کی جگہ لے لی، ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد انگریزی استعمار مکمل طور پر حاوی ہو گیا اور مسلمانوں کی بربادی اور پستی کا مکمل سامان کر لیا گیا۔ اس پر مسلم مفکرین کے ایک طبقے نے حرکیت کی ایک نئی شکل متعارف کروائی۔ انہوں نے خالص اِسلامی تعلیم کے ساتھ مغربی نظام تعلیم سے استفادے کی دعوت دی اور اسی طرح فقہی جزئیات اور فتاویٰ کی بجائے روز مرہ کی قانونی ضروریات پوری کرنے کے لیے دفعہ بندی اور شق سازی رواج پانے لگی۔ اس فکر کے پہلے پہلے داعیوں میں سر سید احمد خان (۱۸۱۷-۱۸۹۸ء) کا نام زیادہ نمایاں ہے، ان سے اتفاق بھی ہوا اور اختلاف بھی، مگر یہ طرزِ فکر آہستہ آہستہ رواج پاتی رہی یہاں تک کہ علامہ اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸ء) کے خطبات (Reconstruction of Islamic Thought) سے ''فکرِ اِسلامی کی تشکیلِ نو'' یا ''اِحیائے فکرِ اِسلامی'' کا ایک عملی خاکہ سامنے آیا۔ انہی خطبات میں چھٹا خطبہ The Principle of Self-movement in Islam (اِسلام میں خود حرکی کا اصول) تھا جس کا ترجمہ الاجتهاد فی الاسلام کیا گیا۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبہ ٔاِلہ آباد میں قانونِ اِسلامی کی تشکیل نَو کا نقشہ کچھ یوں بیان کیا ہے:

''دنیائے اسلام میں ایک عالم گیر نظام ریاست موجود ہے جس کے بنیادی نکات وحی و تنزیل کا نتیجہ اور ثمرہ ہیں لیکن ہمارے فقہاء جدید دنیا سے بے تعلق رہے ہیں، اس لیے موجودہ زمانے میں انہیں از سر نو مرتب کر کے مستحکم کرنے کی ضرورت ہے''۔ [علامہ اقبال، خطبہ ٔالٰہ آباد ۱۹۳۰ء]

اقبالؒ نے ایک اور خطبے میں کہا: ''آج اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی جدید تدوین ہے جس میں زندگی کے ان سینکڑوں ہزاروں مسائل کا صحیح اسلامی حل پیش کیا گیا ہو جن کو دنیا کے موجودہ قومی اور بین الاقوامی، سیاسی، معاشی اور سماجی احوال وظروف نے پیدا کر دیا ہے''۔[تشکیل جدید الٰہیات اسلام، چھٹا خطبہ ''الاجتہاد فی الاسلام'']

قریب قریب یہی بات انہوں نے پروفیسر صوفی تبسم کے نام اپنے مکتوب میں کہی، اقبال کہتے ہیں:

''میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے ''جورس پروڈنس'' پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہو گا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہو گا''۔[1]

پاکستان بنا تو ۱۹۴۷ء میں اس کے قائم ہوتے ہی لاہور میں حکومت پنجاب نے ایک ادارہ Department of Islamic Reconstruction (ادارہ اسلامی تشکیل نو) کے نام سے قائم کیا جس کا ڈائریکٹر نومسلم سکالر اور علامہ اقبال کی فکر کے سند یافتہ علامہ محمد اسدؒ (۱۹۰۰—۱۹۹۲ء) کو بنایا گیا، پھر ۱۹۴۹ء میں دستور ساز اسمبلی نے قراردادِ مقاصد پاس کی اور اس کے بعد ہر دستوری دستاویز میں پہلے آئین سازی اور پھر قانون سازی میں معاونت کے لیے ادارے تشکیل دیے جاتے رہے۔ ہر ادارے کا فرضِ منصبی نافذ العمل قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنانے اور آئندہ قانون سازی انہی احکام کے مطابق کرنے کے بارے میں پارلیمان کی راہنمائی کرنا رہا۔

اسلامی نظریاتی کونسل انہی قومی آئینی اداروں کے سلسلے کی تکمیلی کڑی ہے۔ کونسل اپنی تشکیل اول (۱۹۶۲ء) سے لے کر تسلسل کے ساتھ اپنے فرائضِ منصبی ادا کرتے ہوئے اکثر نافذ العمل قوانین کا جائزہ لے چکی ہے اور اس کی سفارشات آئینی تقاضوں کے مطابق پارلیمان اور صوبائی اسمبلیوں میں پیش کی جا چکی ہے۔ اس عمل کو حالات وزمانہ کی رعایت رکھتے ہوئے فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو کی جانب ایک قدم کہا جا سکتا ہے۔

کونسل نے فکر اسلامی کے معاشرے کے ساتھ ربط کو تازہ رکھنے کے لیے رسالہ اجتہاد کا اجراء بھی کیا تا کہ مختلف موضوعات پر اہل علم کے پُر مغز خیالات کو قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا سکے۔ اسی سلسلے کی کڑی رسالہ ''اجتہاد'' کا نواں اور دسواں شمارہ پیشِ خدمت ہے۔ اُمید ہے قارئین کرام اسے ایک زندہ فقہی فکر کا آئینہ دار پائیں گے۔

[1] سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، ۱: ۶۰۴-۶۰۱، مکتوب اقبال، بنام پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

اسلام کے معاشی نظام کا فلسفہ

مولانا محمد خان شیرانی
چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل

معاشی نظام کے حوالے سے دو چیزیں اہم ہیں (۱) فلسفہ معیشت اور (۲) اس فلسفہ کے مطابق قانون سازی۔ پہلے مرحلے پر فلسفہ معیشت کی وضاحت ہو جائے تو اس کے مطابق قانون سازی مشکل نہیں ہوتی۔

فلسفہ معیشت

معیشت کا لفظ ''عیش'' سے نکلا ہے اور ''عیش'' کا معنی ہے ''زندگی'' ''معیشت'' کا معنی ہوتا ہے ''زندگی گزارنے کے وسائل اور ذرائع'' جس کے اندر آمدن اور خرچ دونوں شامل ہیں۔ معیشت کے میدان میں تین بنیادی چیزیں موجود ہوتی ہیں: (۱) سرمایہ (۲) محنت اور (۳) صارف کی ضرورت۔

سرمایہ دارانہ نظام کا بنیادی عنصر

سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام میں اس بات پر تو اتفاق ہے کہ معیشت کے میدان میں مقصود کمانا ہے، اختلاف اس میں ہے کہ کمائی کا بنیادی عنصر کیا ہے؟۔ سرمایہ دارانہ نظام میں کمانے کا بنیادی عنصر سرمایہ ہے اور اہمیت سرمایہ کو حاصل ہے اور مقصود سرمایہ دار کو فائدہ پہنچانا ہوتا ہے، طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ جنس کو غائب کر دیا جائے اور ضرورتوں میں شدت پیدا کی جائے، نتیجتاً قیمتیں بڑھ جائیں گی اور سرمایہ دار کو فائدہ پہنچ جائے گا۔ اس لئے اس نظام میں غبن، احتکار (ذخیرہ اندوزی) وغیرہ سب طریقے درست ہیں۔ اس نظام کا موقف یہ ہے کہ سود جائز ہے، اس لئے کہ سرمایہ میری ملکیت ہے اور جس طرح میں اپنے مکان، گاڑی وغیرہ کی اجرت (کرایہ) لے سکتا ہوں اسی طرح اپنے مال کی بھی اجرت لے سکتا ہوں۔

اشتراکی نظام کا بنیادی عنصر

اشتراکی نظام میں کمائی کا بنیادی عنصر محنت ہے اور اہمیت محنت کو حاصل ہے اور محنت کش کو فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے، طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ محنت کشوں کی انجمنیں اور تنظیمیں بنائی جائیں، مزدور آزاد بازار سے دستیاب نہ ہوں تو لوگ انجمنوں کے پاس آئیں اور انجمن والے مزدور کی اجرت بڑھا دیں تو اس طرح محنت کش کو فائدہ پہنچے گا۔

اسلامی معیشت کا بنیادی عنصر

اسلامی فلسفہ معیشت ان دونوں فلسفوں سے مختلف ہے۔ اسلامی معیشت میں سرمایہ اور محنت دونوں کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے، اصل اہمیت صارف کی ضرورت کے حل کو ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

(اور زمین پر جتنے جاندار ہیں ان سب کا رزق اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے)

گویا زندگی کی ضرورتوں اور وسائل کو پورا کرنا اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لیا ہے اور کسب انسان کے ذمہ ہے۔

ابتدا میں جب انسان تعداد کے لحاظ سے کم اور ان کی ضرورتیں محدود تھیں تو ہر شخص کی ضرورتیں اپنے کسب سے پوری ہو جاتی تھیں، کہ شکار کر لیتا تھا، ہڈی سے اسلحہ دفاع کے لئے، چمڑے سے لباس اور گوشت سے بھوک کی ضرورت پوری کر لیتا تھا۔ جب تعداد بڑھ گئی اور ضرورتیں پھیل گئیں تو ایک شخص کے اپنے کسب سے کفایت نہیں ہو رہی تھی، دوسرے کے کسب سے استفادے کی ضرورت پڑی، تو خرید و فروخت / تجارت درمیان میں آئی، تجارت کی ابتدائی اور طبعی شکل اجناس کا باہمی تبادلہ ہے، مثال کے طور پر ایک آدمی کے پاس جو ہے اور دوسرے کے پاس گندم ہے، گندم والے کو جو کی ضرورت ہے، جو والے کو گندم کی ضرورت ہے، یہ دونوں باہم تبادلہ کر لیتے ہیں، اب بظاہر تو انہوں نے گندم اور جو کا تبادلہ کیا ہے جو کہ اجناس کا تبادلہ ہے لیکن در حقیقت ہر ایک نے دوسرے کی ضرورت کے حل میں معاونت کی۔ جب ایسی صورت ہو تو تفاضل کا مسئلہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں اصل مقصد صارف کی ضرورت کو پورا کرنا ہے۔

ایک مرحلہ ایسا آیا کہ جب طرفین کی ضرورتیں ایک دوسرے سے پوری نہیں ہو پا رہی تھیں، غلہ ایک کے پاس تھا اس کو کپڑے کی ضرورت تھی تو دوسرے کے پاس کپڑا نہیں تھا تو اس مشکل کے حل کے لئے درمیان میں سکہ آیا۔ اب سکہ بذات خود نہ کھانے کی چیز ہے نہ پینے کی، نہ ہی اوڑھنے کی چیز ہے، لیکن معیشت کے میدان میں اس سے مشکل حل ہو جاتی ہے کہ غلہ والا سکہ والے کو غلہ بیچ دے گا اور اس سے کپڑا خرید لے گا۔

معیشت میں جائز و ناجائز کا معیار

اسلامی فلسفۂ معیشت میں یہ ہے کہ معاشی میدان میں ہر وہ عمل جو صارف کی ضرورت کے حل میں معاون ثابت ہوتا ہے وہ مرغوب ہے، مثلاً: قرض حسنہ، صدقہ، عاریت، وقف اور ھبہ وغیرہ اور ہر وہ عمل جو صارف کی ضرورت کے حل میں رکاوٹ اور مشکل پیدا کرے وہ حرب مع اللہ ہے، اس لئے کہ اللہ نے رزق کا ذمہ لیا ہے اور یہ عمل اللہ کے ذمہ میں معاون نہیں بلکہ رکاوٹ بن رہا ہے، مثلاً: پیسے کو جمع کر کے اس سے کنز بنانا، تاکہ پیسہ گردش میں نہ رہے، پھر تو سرمایہ، سرمایہ داروں میں گردش کرے گا اور غربت بڑھتی جائے گی، اور بازار میں اجناس کے انبار بھی لگ جائیں تو غریب کے پاس پیسہ نہیں ہوگا، جب پیسہ نہیں ہوگا تو پھر وہ جنس خریدے گا کیسے؟، تو پیسہ کا کنز کرنا صارف کی ضرورت کے حل میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔

اسی طرح جنس کو جمع کر کے ذخیرہ کرنا جس کو "احتکار" کہتے ہیں۔ اب پیسوں کی بوریاں بھی ہوں تو جنس بازار میں نہیں تو کیسے خریدیں گے؟، تو اس سے صارف کی ضرورت کے حل میں رکاوٹ پیدا ہوگی۔ اسی طرح "غبن فاحش" یعنی بازار سے زیادہ قیمت لینا، کسی کی نادانی سے استفادہ کرنا، کسی کی مجبوری سے استفادہ کرنا، جنس ایک ہو اور اس پر اضافہ لینا، اور اگر سکہ ہے اور ایک ملک کا سکہ ہے اس پر اضافہ لیتے ہیں تو کنز بن جائے گا اور اگر جنس ایک ہے تو اضافہ لیتے ہیں تو احتکار بن جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بیع سلم میں مبیع تو موجود نہیں لیکن انسانی ضرورت اس سے وابستہ ہے تو یہ سودا جائز ہے۔

روایت میں آتا ہے کہ اگر کھجوریں درخت پر ہوں اور اس کا تخمینہ پانچ وسق کا لگایا جائے تو بعض فقہاء ان روایات کی بنیاد پر خشک کھجوروں سے ان کا تبادلہ اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ کھجوروں کے موسم میں تازہ کھجوروں کی ضرورت پیش آسکتی ہے، اپنے بچوں، مہمانوں، دوستوں وغیرہ کے لئے۔ لیکن اگر کاٹی ہوئی تر کھجوریں ہوں تو پھر اس کا مبادلہ خشک کھجوروں سے جائز نہیں اس لئے کہ تر کھجوریں یا تو خشک ہو جائیں گی یا سڑ جائیں گی، اس کی کوئی خاص ضرورت ان سے وابستہ نہیں کیونکہ اگر خشک ہو جائیں تو وہ تو پہلے سے موجود ہیں اور اگر سڑ جائیں تو بھی بے فائدہ ہیں۔

انسان کی معاشی ضرورت کی اہمیت

انسان کی معاشی ضرورت کی اسلام میں اہمیت اس حد تک ہے کہ قطعی نصوص سے ثابت حرام بھی شدید ضرورت یعنی اضطرار کی حالت میں ضرورت رفع کرنے کی حد تک جائز ہے جیسے مردار خنزیر وغیرہ۔

اور اگر کسی شدید ضرورت (اضطرار) کے وقت زندگی بچانے کے لئے ایسے جرائم کا ارتکاب کیا جائے جس سے نصوص قطعی سے حد ثابت ہے تو ایسی صورت میں وہ حدود بھی معطل ہو جاتی ہیں جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: لاقطع فی عام سنة (قحط سالی میں چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے)۔ (الاموال للقاسم بن سلام ۳/ ۲۷۶)

اسی طرح ایک ایسی عورت پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حد جاری نہیں فرمائی جس نے شدید پیاس کی صورت میں ایک چرواہے سے پانی مانگا، وہ

اس شرط پر پانی دینے کے لئے آمادہ ہوا کہ یہ عورت اس سے زنا کرے تو اس عورت نے زنا کا ارتکاب کر لیا اور بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے اقرار زنا کر کے اپنے اوپر حد لگانے کی درخواست کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر حد جاری نہیں فرمائی۔ (سنن سعید بن منصور ۹۳/۵)

حتیٰ کہ قبیح ترین عمل یعنی کفر و شرک بھی شدید ضرورت کی صورت میں زبان پر جاری کرنے کی حد تک جائز ہے جیسا کہ آیت کریمہ میں ہے:

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَىِٕنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ۔

(النحل:۱۰۶) ترجمہ: جو شخص ایمان لانے کے بعد خدا کے ساتھ کفر کرے مگر وہ نہیں جو (کفر پر زبردستی) مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان کیساتھ مطمئن ہو۔

سود کی توجیہ کرایہ سے کرنے کا جواب

سرمایہ دارانہ نظام کے فلسفۂ معیشت میں سود کی توجیہ کرایہ سے کرنا، اس کی کوئی معقول دلیل موجود نہیں ہے اس لئے کہ کرایہ کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں (۱) چیز بذات خود موجود ہو (۲) مالک کی ملکیت اس میں قائم ہو (۳) آجر نے اس سے استفادہ کیا ہو، مثلاً: کمرے میں ایک بندے نے ایک مہینہ گزارا، مہینہ کے بعد جب وہ یہ کمرہ چھوڑتا ہے، تو کمرہ موجود ہے، مالک کی ملکیت اس پر برقرار ہے، سہولت کی وہ اجرت دے دے۔ لیکن اگر کوئی کہے: فلاں بھوکا تھا اور اس کو میں نے روٹی دی ہے، اور یہ روٹی میں نے کرایہ پر دی، تو بھوکا تو روٹی کھا کر بھوک مٹائے گا تو نہ روٹی رہی، نہ مالک کی ملکیت، تو پھر کرایہ کس چیز پر لیا؟ یہ یا تو فروخت ہو گی یا قرض یا ھبہ یا صدقہ ہو گی، اجارہ کا تصور یہاں نہیں کیا جا سکتا۔ پیسہ بھی اسی کی نظیر ہے۔

معیشت کے میدان میں مصروف عمل لوگوں کی ذہنیت دو طرح کی ہوتی ہے (۱) کمانا، کمانے پہ کمانا اس سے تعبیر کیا جا سکتا ہے (۲) کمانا برائے لگانا، جس کو "انفاق" کہتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ایک مشترک عیب ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کے کمانے اور صارف کی ضرورت کے حل کے درمیان جو اعتدال کا ایک غیر محسوس توازن اور پردہ ہے کبھی اس کو چاک کرتے ہیں تو اس کو حرص کہتے ہیں، بچت اور کمانے کی ذہنیت کے دو مزید عیوب ہیں (۱) بخل یعنی لگانے کی جگہ پر بھی نہ لگانا اور انتہائی عیب اس کا "شح" ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے: مردار جانور ہو اور کتے اس کو نوچتے ہوں تو جلدی بھی ہر ایک کو ہوتی ہے، غُرغُر بھی کرتے ہیں اور خواہش ہر ایک کو ہوتی ہے کہ دوسرے کو ضرورت کے مطابق بھی نہ لینے دے، سب پر میرا قبضہ ہو دوسروں کو ضرورت کے مطابق بھی کچھ نہ ملے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے: الدنیا جیفة و طالبها کلاب۔

انفاق والی ذہنیت کے الگ سے تین عیوب ہیں (۱) ریاء (دکھاوا) (۲) اسراف (ضرورت سے زیادہ لگانا) (۳) تبذیر (بنیادی ضرورت ہی نہیں اس میں لگانا تبذیر ہے)۔

لہٰذا اسلامی فلسفۂ معیشت میں "ربا" کی ذہنیت کی نسبت "انفاق" کو ترجیح ہے، لیکن "انفاق" کے میدان میں ریاء، اسراف و تبذیر کو مذموم قرار دیتے ہوئے صدقہ کے عمل کو پسند کیا جاتا ہے اور صدقہ کا معنی یہ ہے کہ ایمان کے ذریعے سے جو سودا جان اور مال کا کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ۔ (التوبہ:۱۱۱)

"بے شک اللہ نے مومنین سے جنت کے بدلے ان کا مال و جان خرید لیے ہیں"۔

مومن کے اس انفاق سے اس سودے کی تصدیق ہو یعنی اس کا مال اللہ کی ہدایات اور رسول کی اطاعت میں خرچ ہو جائے اور اس کے کئے ہوئے سودے کی تصدیق ہو جائے، کمانے کے میدان میں بھی اور لگانے کے میدان میں بھی۔

بیمہ کی شرعی حیثیت

مفتی محمد صدیق ہزاروی
سابق رکن اسلامی نظریاتی کونسل

ارشاد خداوندی ہے:

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى. وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ[1]

ترجمہ: "اور نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ اور زیادتی پر ایک دوسرے سے تعاون نہ کرو"۔

اس ارشاد خداوندی کے مطابق مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ ایک دوسرے کی مدد کریں، وہ جس صورت میں بھی ممکن ہو لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ یہ مدد نیکی اور خدا خوفی پر مبنی ہو گناہ یا ظلم و زیادتی پر کسی کی مدد کرنا حرام ہے۔
انسانی زندگی میں نقصان کا خطرہ رہتا ہے وہ نقصان مال تجارت میں ہو یا کسی حادثہ کی صورت میں مثلاً مکان گر گیا، گاڑی چوری ہو گئی، یا کوئی شخص فوت ہو گیا اور اس کی نابالغ اولاد ہے جو رزق حلال کمانے کے قابل نہیں تو بھوک و افلاس کی وجہ سے یا دیگر ضروریات زندگی کی عدم دستیابی کے باعث ان بچوں کے ضائع ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں باہمی تعاون کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ایک انسان کے لیے اتنے بڑے نقصان کی تلافی ممکن نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی ایک شخص تنہا اس کی مدد کر سکتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ معاشرہ کے کچھ افراد مل کر ایک ایسا فنڈ قائم کریں جس سے کسی حادثہ کے شکار شخص کی مدد کی جاسکے اور وہ شخص خود بھی اس فنڈ میں اپنا حصہ ڈالے تو نہایت مستحسن اقدام ہے اور اسلام میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں۔
اس سلسلے میں ایک مثال قتل خطاء میں دیت کی ادائیگی ہے کہ جب کسی شخص سے قتل خطاء ہو جاتا ہے اور دیت کی ایک خطیر رقم جو ایک سو اونٹ یا ۴۷ء۳۴ کلو سونا یا ۶۱۸ء۳۰ کلو گرام چاندی ہے، کی ادائیگی اس شخص کے بس میں نہیں ہوتی تو شریعت اسلامیہ نے یہ دیت اس کے عاقلہ پر ڈالی ہے۔ یعنی اس کا قبیلہ وغیرہ دیت ادا کرے۔ باہمی تعاون ہی کی ایک شکل بیمہ یا انشورنس ہے ہم بیمہ کے لیے مستعمل الفاظ کی وضاحت، بیمہ کی اہمیت، بیمہ کی تاریخ، موجودہ شکل، اس کے عدم جواز کی وجوہ اور متبادل جائز صورت سے متعلق گفتگو کریں گے۔

بیمہ کے لیے مستعمل الفاظ اور ان کے معانی:

بیمہ فارسی کا لفظ ہے جو بیم سے بنا ہے اور بیم کا معنی خوف اور اندیشہ ہے اردو میں بھی یہی لفظ استعمال ہوتا ہے، اردو کی مستند فرہنگ آصفیہ میں ہے: بیمہ از بیم یعنی ضرر کا ذمہ یا ضمانت۔ جب سوداگر لوگ نقدی یا جنس وغیرہ کہیں بھیجتے ہیں تو وہ اس شخص کو جو اس کے ضائع یا تلف ہونے پر دام بھرنے کا اقرار کرتا ہے، کچھ کمیشن دیتے ہیں اس شرط یا اطمینان کو بیمہ کہتے ہیں۔
انگریزی زبان میں اس کا متبادل انشور (insure) ہے جس کا معنی یقین دہانی ہے اسی بنیاد پر بیمہ کو انشورنس (insurance) کہا جاتا ہے۔ عرب میں اسے "عقد التامین"، یعنی "معاہدہ امن" کہتے ہیں علاوہ ازیں اسے "سوکرہ" بھی کہا جاتا ہے علامہ شامی نے اسے مستامن کے احکام میں سوکرہ سے یاد کیا ہے۔[2]
ان تمام الفاظ کو ملانے سے یہ مفہوم بنتا ہے کہ جب کسی نقصان وغیرہ کا خطرہ ہو تو اس سے تحفظ و امان حاصل کرنے کو بیمہ یا انشورنس کہا جاتا ہے۔

بیمہ کی تاریخ:

بنیادی طور پر بیمہ باہمی تعاون کی وجہ سے ایک مستحسن معاشرتی عمل ہے بشرطیکہ شرعی احکام کے خلاف نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ بیمہ کا رواج قدیم زمانے سے چلا آرہا ہے۔ سترہویں صدی عیسوی میں برطانیہ میں تجارتی مقاصد کے لیے لندن کے کافی ہاؤسز میں بحری جہازوں کے مالکان اور کپتان اپنے کاروبار اور سمندری حوادث سے ہونے والے نقصان میں بحث کے لیے اکٹھے ہوتے تھے اس مقصد کے لیے لندن کے تمام کافی ہاؤسز میں مشہور ایڈورڈ لائیڈر تھا۔ بحث و مباحثہ کے بعد جہازوں کے مالکان اس نتیجے پر پہنچے کہ انہیں سمندری حوادث کے نقصانات کی تلافی نہیں کرنی چاہیے بلکہ اس کے لیے علیحدہ شعبہ قائم کرنا چاہیے۔

ان کے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لیے سب سے قدیم قسم بحری بیمہ (Marine insurance) وجود میں آئی اور اٹھارویں صدی کے شروع تک اس پر بڑے بڑے سرمایہ داروں کا غلبہ رہا۔ پھر ہوتے ہوتے ۱۷۶۰ء میں بیمہ کمپنیاں قائم ہو گئیں اس کے بعد وقت کے ساتھ ساتھ بیمہ کو تجارتی اہمیت حاصل ہو گئی۔(۳)

افادیت:

آدم سمتھ نے ۱۷۷۶ء میں لکھا تھا۔

بیمہ کا کاروبار غیر سرکاری لوگوں کی دولت کو بڑا تحفظ فراہم کرتا ہے اور وہ نقصان جو کسی ایک فرد کو تباہ کر سکتا تھا اسے پورے معاشرے پر تقسیم کر کے ہلکا اور آسان بنا دیتا ہے تاہم اس قسم کا تحفظ فراہم کرنے کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ بیمہ کرنے والے بہت بڑا سرمایہ رکھتے ہوں۔(۴)

یقیناً بہت بڑا سرمایہ اسی صورت میں مہیا ہو سکتا ہے جب کچھ لوگ مل کر رقم جمع کریں یا کوئی تیسری قوت مثلاً بیمہ کمپنی ایک نظام قائم کر کے ممبر سازی کرے اور وہ ممبران یعنی بیمہ ہولڈر بیمہ کمپنی کو ہر ماہ ایک خاص رقم جمع کرواتے رہیں جس کو پریمیم (premium) یا قسط بیمہ کہا جاتا ہے اور بیمہ پالیسی کے تحت بیمہ کروانے کے نقصان کا ازالہ کرے۔

بیمہ کا طریقہ اور اقسام:

بیمہ زندگی کا بھی ہوتا ہے جسے (Life insurance) کہتے ہیں اور عربی میں اسے تامین الحیاۃ کہا جاتا ہے۔ بیمہ تجارتی بھی ہوتا ہے جسے کمرشل انشورنس کہتے ہیں۔

علاوہ ازیں گاڑی کا بیمہ، آگ کا بیمہ، اعضاء کا بیمہ وغیرہ بھی بیمہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ بیمہ دار مثلاً تیس سال کی عمر میں باقی تیس سال کے لیے بیمہ کرواتا ہے کہ اس کے مرنے کے بعد اتنی رقم مثلاً دس لاکھ روپے اس کے وارثوں کو مل جائیں اور اگر وہ زندہ رہا تو وہ خود یہ رقم لے لے گا اور یوں وہ جس قدر ماہانہ قسط بنتی ہے ادا کرتا ہے۔ اگر وہ مدت پوری ہونے سے پہلے فوت ہو جاتا ہے تو پوری رقم اس کے ورثاء کو ملتی ہے اگرچہ جمع شدہ رقم کم ہو بعض اوقات وہ درمیان میں معاہدہ ختم کر دیتا ہے تو اسے پوری رقم واپس نہیں ملتی بعض اوقات رقم کے ڈوبنے کا بھی خطرہ ہوتا ہے۔

بیمہ کے بارے میں علماء کی آراء:

ان تمام باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے جمہور علماء کے نزدیک بیمہ کا موجودہ طریقہ کئی شرعی خرابیوں پر مشتمل ہے۔ حضرت امام احمد رضا خان فاضل بریلوی رحمہ اللہ اسے قمار (جوا) اور سود قرار دیتے ہیں۔

۱۳۱۲ھ میں جب ہندوستان میں گورنر جنرل کی کونسل سے بیمہ کا قانون پاس ہوا تو امام احمد رضا خان فاضل بریلوی رحمہ اللہ سے شادی اور زندگی کے بیمہ کے بارے میں سوال کیا گیا، آپ نے فرمایا: یہ نرا قمار (جوا) ہے اس میں ایک حد تک روپیہ ضائع بھی ہو جاتا ہے اور وہ منافع جس کی امید یہ دیں اور ملے بھی تو کمیٹی بے وقوف نہیں کہ گرہ سے (اپنی طرف سے) ہزار ڈیڑھ ہزار دے بلکہ وہی روپیہ ہو جو اوروں کا ضائع ہو گا اور ان میں مسلمان بھی ہوں گے تو کوئی وجہ اس کی حلت کی نہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" (القرآن ۲: ۱۸۸)
"پس آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر مت کھاؤ"۔(۵)

جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی نے بھی اسے قمار اور ربٰو قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ قمار اس لیے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے جو قسطیں ادا کی گئیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی مل سکتی ہے اور اسی کو قمار کہتے ہیں اور ربٰو اس طرح ہے کہ اس میں روپے کا روپے سے تبادلہ ہے اور اس میں تفاضل ہے کہ بیمہ دار کی طرف سے رقم کم دی جاتی ہے اور اسے رقم زیادہ ملتی ہے البتہ زندگی کے بیمہ میں قمار نہیں لیکن ربٰو اور غرر موجود ہے۔(۶)

اس غرر کے حوالے سے ممتاز محقق علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری فرماتے ہیں:

اس معاہدے میں کئی وجہ سے غرر (دھوکہ) پایا جاتا ہے: ۱- بیمہ زندگی کے علاوہ تمام اقسام بیمہ میں معاہدہ کے وقت بیمہ کی رقم موجود اور متعین نہیں ہوتی جب تک خطرہ واقع نہ ہو جائے اس کی تعیین نہیں ہوتی یہ غرر فی وجود التعیین ہے۔ ۲- بیمہ زندگی کے علاوہ باقی تمام قسموں میں مدت گزر جانے کے باوجود حادثہ پیش نہیں آتا تو بیمہ کی رقم سوخت ہو جاتی (ضائع ہو جاتی ہے) اور کچھ حاصل نہیں ہوتا یہ غرر فی الحصول ہے۔ ۳- زندگی کے بیمہ کے علاوہ اقسام میں اگرچہ رقم کی زیادہ سے زیادہ مقدار معین کر دی جاتی ہے لیکن نقصان ہونے پر نقصان کے تناسب سے یہ رقم متعین کی جاتی ہے یہ غرر فی المقدار ہے جب کہ بیمہ کی قسط فوری طور پر ادا کر دی جاتی ہے۔ ۴- بیمہ کی تمام قسموں میں بیمہ کی قسط ادا کرنے کا وقت متعین نہیں ہوتا کیونکہ موت اور حادثے کا وقت متعین طور پر ہمیں معلوم نہیں ہے یہ غرر فی الاصل ہے۔(۷)

عصر حاضر کے ممتاز و معروف محقق علامہ غلام رسول سعیدی نے شرح صحیح مسلم میں بیمہ سے متعلق نہایت تفصیلی گفتگو فرمائی ہے جو (ص 846 تا 870) پر مشتمل ہے۔ علامہ سعیدی بیمہ کے موجودہ نظام کے مفاسد بیان کرتے ہوئے چھ خرابیاں ذکر کرتے ہیں:

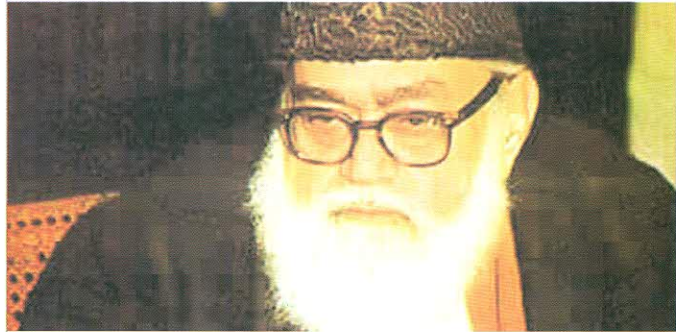
۱- بیمہ کمپنی کی طرف سے تجارتی اداروں کو سود پر رقم فراہم کی جاتی ہے۔

۲- بیمہ کرانے والے کو سود پر قرض دیا جاتا ہے۔

۳- اگر بیمہ کرانے والا دو تین قسطوں کے بعد قسطیں ادا نہ کرے تو اس کو رقم واپس نہیں دی جاتی اور یہ ظلم اور ناجائز عمل ہے۔

۴- بیمہ کمپنی مدت پوری ہونے کے بعد بیمہ کرانے والوں کو اصل رقم مع سود لوٹاتی ہے اور سود لینا دینا دونوں حرام ہے۔

۵- مدت پوری ہونے سے پہلے اگر کوئی شخص طبعی موت مر جائے یا کسی حادثہ میں ہلاک ہو جائے تو اسے پہلی صورت میں مدت کی رقم اور دوسری صورت میں دوگنی رقم دی جاتی ہے۔ جو رقم اقساط سے زائد دی جاتی ہے اگر اسے شرط لازم قرار دیا جائے (جیسا کہ عملاً اسی طرح ہے) تو یہ عقد صحیح نہیں اور اگر تبرع اور احسان قرار دیا جائے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے۔

۶- زندگی کا بیمہ کروانے والا اپنے کسی وارث کے نام رقم نامزد کر دیتا ہے اور وہ رقم اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث کو ملتی ہے اور یہ نامزدگی وارث کے لیے وصیت ہے اور وارث کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں۔ قرآن مجید میں ورثاء کے حصص مقرر کیے گئے ہیں۔ حدیث شریف میں: لاوصیۃ لوارث (سنن دار قطنی ۴/۹۷ نشر السنہ ملتان) [8]

مولانا مودودی نے موجودہ نظام بیمہ کی تین خرابیاں بیان کی ہیں:

اول... یہ کہ انشورنس کمپنیاں جو روپیہ پریمیم کی شکل میں وصول کرتی ہیں اس کے بہت بڑے حصے کو سودی کاموں میں لگا کر فائدہ حاصل کرتی ہیں اور اس ناجائز کاروبار میں وہ لوگ آپ سے آپ کے حصہ دار بن جاتے ہیں جو کسی نہ کسی شکل میں اپنے آپ کو یا اپنی کسی چیز کو ان کے پاس انشورنس کراتے ہیں۔

دوم... یہ کہ موت یا حوادث یا نقصان کی صورت میں جو رقم دینے کی ذمہ داری کمپنیاں اپنے ذمہ لیتی ہیں اس کے اندر قمار کا اصول پایا جاتا ہے۔

سوم... یہ کہ ایک آدمی کے مر جانے کی صورت میں جو رقم ادا کی جاتی ہے اسلامی شریعت کی رو سے اس کی حیثیت مرنے والے کے ترکے کی ہے جسے شرعی وارثوں میں تقسیم ہونا چاہیے جبکہ یہ رقم ترکے کی حیثیت میں تقسیم نہیں کی جاتی بلکہ اس شخص یا ان اشخاص کو مل جاتی ہے جن کے لیے پالیسی ہولڈر نے وصیت کی ہو حالانکہ وارث کے حق میں شرعاً وصیت کی ہی نہیں جا سکتی۔ [9]

۱۰ شعبان ۱۳۹۸ھ کو رابطہ عالم اسلامی کے دفتر میں مجلس فقہی اسلامی کا اجلاس ہوا۔ اس میں انشورنس اور اس کی مختلف اقسام پر غور و خوض ہوا۔ علماء نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا اسے بھی سامنے رکھا گیا اور انتہائی غور و فکر کے بعد فضیلۃ الشیخ مصطفی الزرقاء کے علاوہ تمام مجلس مجمع فقہی اس نتیجے پر پہنچی کہ تجارتی انشورنس کی تمام انواع و اقسام حرام ہیں خواہ ان کا تعلق بیمہ جان سے ہو یا تجارتی ساز و سامان سے یا دیگر اشیاء سے، انہوں نے اس پر تفصیلی دلائل بھی دیئے۔ [10]

اسلامی نظریاتی کونسل نے اس حوالے سے نہایت جاندار کام کیا۔ ممتاز مذہبی سکالرز کے علاوہ مختلف انشورنس کمپنیوں کے نمائندے پر مشتمل کمیٹیوں نے مختلف اوقات میں بیمہ کا جائزہ لیا جس میں خرابیوں کی نشاندہی بھی کی گئی، جائز قرار دینے والوں کے دلائل و جوابات بھی دیئے گئے اور اصلاحی تجاویز بھی دی گئیں۔ اس سلسلے میں "علماء کرام کا موقف" یوں بتایا گیا۔

"جب بیمہ کے ماہرین نے مالیت خطرہ اور پریمیم کے تعین کی وضاحت کی اور بیمہ کی خصوصیات میں سے نقصان کی تلافی اور قابل بیمہ مفاد کی نشاندہی کی تو علماء کرام نے ان سب کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ ان کا ارشاد تھا کہ انہیں جس بات پر اعتراض ہے وہ نہ تو نقصان کی تلافی ہے جو بجائے خود ایک مستحسن اقدام ہے اور نہ قابل بیمہ کی موجودگی، کیونکہ اس کی موجودگی کو لازم قرار دینا بیمہ کو ملکی قانون کی نظر میں جواز

عطا کرتا ہے۔

مالیت بیمہ اور مالیت پر یمیم کے تعین میں کوئی امر غیر اسلامی نہیں، بیمہ میں جو عناصر اسے غیر اسلامی صورت دے دیتے ہیں وہ دوسرے ہیں اور اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ میں انہیں واضح کر کے بیان کر دیا ہے۔ جب تک بیمہ ان عناصر سے پاک نہیں ہو جاتا بیمہ کا کاروبار شریعت کی رو سے ناجائز قرار پائے گا یہ عناصر غرر، قمار اور ربا ہیں، جو بیمہ کی تمام موجودہ صورتوں میں لازمی اجزاء کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں۔ یہ عناصر بیمہ کے عمل کو اکل بالباطل کی حیثیت دے دیتے ہیں"۔ [11]

اس تمام بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ بیمہ کی موجودہ شکل میں قمار (جوا) ربٰو (سود) غرر (دھوکہ) اور ظلم و زیادتی وغیرہ خرابیاں پائی جاتی ہیں۔

بیمہ کو جائز شکل دینا:

اس حوالے سے علماء کرام نے اپنی اپنی رائے دی ہے اور اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اپنی رائے پیش کی ہے۔ معروف محقق علامہ غلام رسول سعیدی کی تجاویز درج ذیل ہیں:

۱- بیمہ کمپنی صنعتی اداروں کو سود پر قرضہ دینے کی بجائے شراکت اور مضاربت کے اصول پر اپنا سرمایہ لگائے۔

علاوہ ازیں مختلف کاروباری اداروں سے حصص بھی خریدے جاسکتے ہیں اور بڑی بڑی عمارتیں بنا کر کرائے پر بھی دی جاسکتی ہیں۔

۲- بیمہ کرانے والے کو سود پر قرضہ نہ دیا جائے۔

۳- جو شخص دو تین قسطیں ادا کرنے کے بعد باقی اقساط جمع نہ کرائے اسے اس کی رقم واپس کی جائے البتہ اس سے دفتری اخراجات وضع کر لیے جائیں۔

۴- بیمہ کرانے والوں کو کمپنی حصہ دار قرار دے اور ان کے سرمایہ کو حصص قرار دے اور ان کے حصص کا جس قدر اوسط منافع بنتا ہے وہ ان کو دے دیا جائے البتہ کمپنی اپنا کمیشن مقرر کر کے اسے وضع کر سکتی ہے۔

۵- بیمہ کمپنیوں کو حکومت اپنی تحویل میں لے اور یہ جبری قانون بنادے کہ بیمہ پالیسی پر اتنے فیصد امدادی رقم کاٹی جائے گی اور اس جمع شدہ فنڈ سے ان بیمہ کرانے والوں کی مدد کی جائے گی جو کسی ناگہانی حادثہ کا شکار ہو جائیں یا کسی پالیسی کی مدت پوری ہونے سے پہلے فوت ہو جائیں۔ لوگوں کی فلاح و بہبود کے لیے حکومت ایسا قانون بنا سکتی ہے کیونکہ امداد اور فنڈ میں چندہ دینا ہر چند کہ مستحب ہے اور فی نفسہ واجب نہیں لیکن قاعدہ یہ ہے کہ اگر امام (حکمران) کسی مباح کام کا بھی حکم دے تو وہ واجب ہوتا ہے۔(۱۲)

صرف ایک حوالہ یہاں پیش کیا جاتا ہے: علامہ شامی لکھتے ہیں:

اذا امر الامام بالصیام فی غیر الایام المنھیة
وجب لما قدمناه فی باب العیدان طاعة الامام
فیمالیس بمعصیة واجبة (۱۳)

"جب حکمران ان دنوں میں روزہ رکھنے کا حکم دے جن میں روزہ منع نہیں تو وہ واجب ہو جاتا ہے جس طرح ہم نے عید کے بیان میں پہلے بیان کیا جو کام گناہ نہ ہو ان میں امام کی اطاعت واجب ہے"۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنے فیصلہ میں بیمہ کی جائز صورتوں کے بارے میں حسب ذیل رائے ظاہر کی ہے:

"بیمہ کا عمل اگر تعاون، تکافل، تضامن اور تبرع کے جذبات اور بنیاد پر ہوں تو شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی بیمہ کمپنی اس طرح قائم ہو کہ اس کا ہر رکن مستامن بھی ہو اور یہ تمام مستامنین مل کر باہمی تعاون و تکافل کا معاہدہ کریں تو اس صورت میں یہ معاہدہ بوجوہ درج ذیل شرعاً جائز ہوگا"۔

١- سب مستامنین کی طرف سے جو اقساط ادا کی جائیں گی وہ بدل کے حصول کے ارادے سے نہیں دی جائیں گی بلکہ باہمی تعاون و تکافل کی نیت سے جمع کی جائیں گی۔

٢- جب وقوع خطر پر کسی ایک مستامن کو کوئی رقم بیمہ دی جائے گی تو اسے سب مستامنین کی طرف سے تبرع تصور کیا جائے گا جس میں غرر اور تعلیق جائز ہے۔

٣- چونکہ یہ صورت منافع کے حصول کے لیے نہیں ہوگی اس لیے اس میں قمار اور سود کا عنصر شامل نہیں ہوگا۔

٤- اس میں جمع شدہ روپیہ سود پر نہیں لگایا جائے گا بلکہ مضاربت پر دیا جائے گا۔

٥- جمع شدہ رقم میں سے مستامنین میں سے کسی ایک کو بوقت ضرورت قرض حسنہ (بلاسود) دیا جاسکتا ہے۔(١٤)

حواشی

١- (سورۃ المائدہ آیت:٢)

٢- پروفیسر شہباز احمد چشتی، جدید عصری مسائل اور ان کا شرعی حل، ص ١٢٥- ١٢٦، مطبوعہ ضیاء القرآن پبلیکیشنز، لاہور

٣- جدید عصری مسائل، ص ١٢٦

٤- بحوالہ رپورٹ اسلامی نظام بیمہ، اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان، ص ٩

٥- فتاویٰ رضویہ ٣٨/١٧، مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور

٦- اسلام اور جدید معیشت و تجارت بحوالہ جدید عصری مسائل، ص ١٢٨-١٢٩

٧- جدید عصری مسائل، ص ١٣٣، ١٣٤

٨- شرح صحیح مسلم، جلد ٥، ص ٨٦٥، ٨٦٦، مطبوعہ فرید بک سٹال لاہور

٩- رسائل و مسائل، جلد ٣، ص ٣١٢ تا ٣١٤ بحوالہ شرح صحیح مسلم، علامہ غلام رسول سعیدی، جلد ٥، ص ٨٦٣

١٠- رپورٹ اسلامی نظام بیمہ، اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان، ص ١٦

١١- رپورٹ مذکورہ بالا، ص ٣٥

١٢- اس پر علامہ سعیدی نے تفصیلی دلائل دیئے ہیں تفصیل کے لیے دیکھئے شرح صحیح مسلم، جلد ٥، ص ٨٦٧، ٨٦٨

١٣- ردالمحتار، جلد اول، ص ٨٩٢

١٤- اسلامی نظریاتی کونسل، گیارہویں رپورٹ، ص ١٢-١٣

الله
ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ
وفی الاٰخرۃ حسنۃ
وقنا عذاب النار

زکوٰۃ سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات

(ایک تحقیقی و تنقیدی جائزہ)

ڈاکٹر انعام اللہ
چیف ریسرچ آفیسر اسلامی نظریاتی کونسل

"زکوٰۃ سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات" (سالانہ رپورٹ ۹-۲۰۰۸ء، ص۱۶۸-۱۶۹) کے عنوان سے مسائل زکوٰۃ پر مشتمل سفارشات کے متعلق کونسل کے دو اراکین جناب مولانا محمد صدیق ہزاروی اور جناب مولانا فضل علی حقانی نے اپنے مراسلات بنام چیئرمین کونسل میں درخواست کی کہ ان سفارشات کو دوبارہ زیر غور لایا جائے، اس لیے کہ یہ سفارشات منضبط اسلامی احکام کے خلاف ہیں۔ ان مراسلات کی روشنی میں کونسل نے ہدایت کی کہ شعبہ ریسرچ ان مسائل کے حوالے سے ایک تحقیقی نوٹ تیار کرے اور کونسل کے غور و خوض کے لیے پیش کر دے۔ اس پر راقم نے ایک تحقیقی جائزہ مرتب کیا، کونسل نے اس تحقیقی جائزے کی روشنی میں متذکرہ بالا سفارشات پر دوبارہ غور کیا اور اکثر سفارشات کو از سر نو مرتب کیا۔ ذیل کی سطور میں وہ تحقیقی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

زکوٰۃ سے متعلق سابقہ سفارشات اور ان کا عملی تجزیہ

گزشتہ سفارش (اَ) کا متن:

(الف) تجارت، کاروبار اور پیداوار کے ذرائع، ذاتی استعمال کی چیزوں اور حد نصاب سے کم سرمائے کے سوا کوئی چیز بھی زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں، زکوٰۃ ہر مال، ہر قسم کے مویشی اور ہر نوعیت کی پیداوار پر عائد ہوتی ہے۔ (سالانہ رپورٹ ۹-۲۰۰۸ء صفحہ ۱۶۸)

سفارش کا تجزیہ

یہ سفارش دو نکات پر مشتمل ہے: (۱) پانچ چیزیں زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں؛ (الف) تجارت (ب) کاروبار (ج) پیداوار کے ذرائع (د) ذاتی استعمال کی چیزیں (ہ) حد نصاب سے کم سرمایہ (تجارت میں تین چیزوں کے مستثنیٰ ہونے کا بھی احتمال ہو سکتا ہے: یعنی (الف) ذرائع تجارت و کاروبار و پیداوار (ب) ذاتی استعمال کی چیزیں (ج) حد نصاب سے کم سرمایہ) (۲) متذکرہ بالا پانچ/تین چیزوں کے علاوہ ہر مال، ہر قسم کے مویشی اور ہر نوعیت کی پیداوار پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہے

تبصرہ: پہلے نکتے میں مذکور آخری قسم یعنی (ہ) ''حد نصاب سے کم سرمایہ'' کا زکوٰۃ سے استثنیٰ واضح اور بدیہی ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ''ہر آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان پر زکوٰۃ واجب ہے، جب وہ نصاب تک پہنچتے ہوئے مال کا مکمل طور پر مالک بن جائے اور اس کی ملکیت میں مال پر ایک (اسلامی) سال گزر جائے... نصاب کی مقدار مال کا مالک ہونا اس لیے ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ کے واجب ہونے کے سبب کا اندازہ نصاب کے ذریعے مقرر کیا ہے''۔ (1)

جہاں تک پہلی چار/ دو چیزوں کا وجوب زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہونے کا تعلق ہے، تو علی الاطلاق اس طرح کہنا درست نہیں، تفصیل ذیل کی سطور میں ملاحظہ ہو۔

(الف) و (ب) تجارت اور کاروبار کا زکوٰۃ سے استثنیٰ

اگر تو تجارت و کاروبار سے (بالمعنی المصدری) تجارتی و کاروباری عمل اور سرگرمی مراد ہے (اور یہی اردو محاورے کا لغوی تقاضا ہے) تو یہ کہنا بالکل بجا اور درست ہے کہ تجارتی عمل اور کاروباری سرگرمی پر زکوٰۃ نہیں، لیکن یہ بات بذات خود مبہم اور لایعنی ہے، اس لیے کہ زکوٰۃ مال پر واجب ہوتی ہے کسی عمل پر نہیں۔ اور یہ بات زکوٰۃ کی تعریف سے واضح ہے جس کے بارے میں اگرچہ فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں تاہم تمام تعریفوں میں قدر مشترک کے طور پر یہ تعریف سامنے آتی ہے: ''زکوٰۃ ایک ایسا حق ہے، جس کی ادائیگی مال پر واجب ہوتی ہے''(2) اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ زکوٰۃ مال پر واجب ہوتی ہے کسی عمل یا سرگرمی پر نہیں۔

اور اگر تجارت و کاروبار سے تجارتی اور کاروباری اموال مراد ہیں تو اس سفارش پر ایک ملاحظہ تو یہ ہے کہ دونوں الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہے۔ جب کہ سفارش کا سیاق وسباق بتاتا ہے کہ تجارت اور کاروبار کو الگ الگ تصور کیا گیا ہے، اور دونوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اور دوسرا ملاحظہ یہ ہے، اور یہی حقیقی ملاحظہ ہے، کہ تجارتی اور کاروباری اموال کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنا من کل الوجوہ غلط اور باطل ہے۔ اس لیے کہ تجارتی اموال اگر سونے چاندی یا نقد کرنسی کی صورت میں ہو تو سونے اور چاندی پر زکوٰۃ کا وجوب منصوص ہے، قرآن وسنت کی متعدد نصوص میں صراحتاً اس کا تذکرہ ہے اور نقد کرنسی سونے چاندی کے قائم مقام ہے، جیسا کتب فقہ میں اس کی تصریح ہے، وھبہ زحیلی لکھتے ہیں: '' جس مال پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں سونا چاندی اگر خام مال کی شکل میں ہو اور جو کرنسی سونے چاندی کے قائم مقام ہیں'' (3)

پھر اگر سونا، چاندی اور کرنسی میں زکوٰۃ نہ ہو تو اور کس قسم کے مال پر زکوٰۃ واجب ہوگی! اور اگر تجارتی اموال سونے چاندی اور کرنسی کے علاوہ دیگر سامان تجارت کی شکل میں ہو، تو باتفاق الفقہاء سامان تجارت پر زکوٰۃ واجب ہے۔ ڈاکٹر وھبۃ زحیلی فقہاء اربعہ کا مسلک ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں۔

''جس مال پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اس کی پانچ قسمیں ہیں سونا، چاندی، اگرچہ خام مال کی شکل میں ہو، سونے چاندی کا قائم مقام یعنی کرنسی، معدنیات، زمین میں مدفون مال، سامان تجارت، غلہ جات، پھل اور پالتو جانور'' (4) اس عبارت میں صراحۃً سامان تجارت کو اموال زکوٰۃ میں سے قرار دیا گیا ہے۔ چاروں مذاہب کی فقہی تصریحات ملاحظہ ہوں:

فقہ حنفی: ''زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے درکار شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ مال نامی (بڑھوتری والا) ہو، اس لیے کہ زکوٰۃ کا (لغوی) معنی ''بڑھوتری'' مال نامی (بڑھوتری والے مال) ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ نہیں کہ حقیقتاً بڑھوتری ہو، اس لیے کہ حقیقتاً بڑھوتری کا اعتبار نہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ وہ مال بڑھوتری کے لیے تیار کیا گیا ہو۔ تجارت کے ذریعے سے بڑھوتری ہو یا (جانوروں) میں چرنے کے ذریعے، اس لیے کہ جانوروں کا چرنا ہی دودھ دینے، بچے جننے اور گھی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور تجارت نفع کمانے کا ذریعہ اور سبب ہے۔ اس (اصولی قاعدے کے مطابق) سبب کو مسبب کے قائم مقام کر دیا گیا'' (5)

فقہ مالکی: ''امام مالک نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنا مال تجارت میں استعمال کر رہا ہو جب کوئی چیز فروخت کرے، تو دوسری چیز خریدے، جیسے غلے کا کاروبار کرنے والے، کپڑے کا کاروبار کرنے والے، تیل کا کاروبار کرنے والے اور جیسے وہ تاجر جو استعمال کی چیزوں اور دیگر اشیاء کو شہروں میں سپلائی کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ ان لوگوں کو زکوۃ نکالنے کیلئے سال کا ایک مہینہ مقرر کرنا چاہیے، پھر جب وہ مہینہ آجائے، تو جو بھی سامان تجارت ہو اور جو مال ان کے ہاتھ میں ہو، ان سب کی قیمت لگائیں اور سب کی زکوۃ دیں'' (6)

فقہ شافعی: ''سامان تجارت میں زکوۃ واجب ہوتی ہے اس لیے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اونٹوں میں زکوۃ ہے، گائے میں زکوٰۃ ہے اور (تجارتی) کپڑے میں زکوٰۃ ہے۔ اور اس لیے بھی کہ تجارت کا مقصود مال میں بڑھوتری کرنا ہے۔ پس تجارت سے زکوٰۃ کا تعلق ہوگا، جیسا کہ چوپایوں میں چرنے سے زکوٰۃ کا تعلق ہے'' (7)

فقہ حنبلی: ''چار قسم کے اموال پر زکوٰۃ واجب ہے۔ چوپایوں میں سے چرنے والے مویشی، زمین کی پیداوار، سونا چاندی اور سامان تجارت'' (8)

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک مال تجارت پر زکوٰۃ واجب ہے تاہم مال تجارت پر وجوب زکوٰۃ کے لیے چند شرائط بھی ہیں۔ ان میں سے تین شرائط پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے اور چند شرائط اختلافی ہیں۔ وھبۃ زحیلی لکھتے ہیں: (''سامان تجارت پر زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے فقہاء نے چند شرطیں رکھی ہیں۔۔۔ان میں سے تین متفق علیہا ہیں، یعنی مال کا نصاب تک پہنچنا، سال گزرنا اور تجارت کی نیت کرنا۔ اور کچھ شرائط بعض فقہی مذاہب میں زائد ہیں'')[9]

مال تجارت میں وجوب زکوٰۃ پر اجماع امت کو ابن المنذر کے الفاظ میں یوں نقل کیا گیا ہے: ''اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ وہ سامان، جس میں تجارت کا ارادہ کیا گیا ہو، اس پر زکوٰۃ واجب ہے جب اس پر سال گزر جائے''۔[10]

لغوی تشریح: اس حدیث مبارک کے آخر میں ''وفی البز صدقتہ'' کا ترجمہ تجارتی کپڑا اور تجارتی اسلحے کے ساتھ کیا گیا اس لیے کہ لغت میں ''بز'' کا معنی الثیاب (کپڑا) اور ''السلاح'' اسلحہ ہے۔ زبیدی لکھتے ہیں: ''بز کپڑا۔ اور کہا گیا ہے کپڑے کی ایک قسم... اور البز: اسلحہ جس میں ذرع، خود اور تلوار شامل ہیں''۔[13]

اب حدیث میں البز سے مراد وہ کپڑا اور اسلحہ ہے، جو تجارت کے لیے خاص کر دیا گیا ہو، اس لیے کہ غیر تجارتی کپڑوں اور اسلحہ میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں۔ الفقہ الاسلامی میں ہے: ''تمام مذاہب فقھیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حوائج اصلیہ (بنیادی ضروریات) کی چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں، جیسا کہ استعمال کے کپڑے اور گھر کا سامان''۔[14]

اس اجماع کا مستند (دلیل) حسب ذیل نصوص شرعیہ ہیں:

عَنْ مُجَاهِدٍ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ} [البقرة: ٢٦٧]. قَالَ: "التِّجَارَةُ", {وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ} [البقرة: ٢٦٧] قَالَ: "النَّخْلُ"[11]

(مجاہد سے روایت ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت (انفقوا) تجارت کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور آیت (ومما أخرجنا) کھجور کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔)

(۲) عن أبی ذر رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: فی الإبل صدقتها و فی الغنم صدقتها و فی البقر صدقتها و فی البز صدقتہ[12]

(اونٹوں میں زکوٰۃ ہے، گائے میں زکوٰۃ ہے، بکریوں میں زکوٰۃ ہے اور تجارتی کپڑوں اور تجارتی اسلحہ میں زکوٰۃ ہے)

(۳) عن سمرۃ بن جندب قال: أما بعد فان رسول اللہ ﷺ کان یأمرنا ان نخرج الصدقۃ من الذی نعدہ للبیع۔[15]

(سمرہ بن جندبؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں خرید و فروخت کے لیے تیار کیے گئے سامان سے زکوٰۃ نکالنے کا حکم دیا کرتے تھے)۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ احادیث نبویہ اور آثار صحابہ اور اجماع امت سے ثابت ہے کہ مال تجارت پر زکوٰۃ ہے۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مال تجارت پر زکوٰۃ واجب ہو جیسا کہ حنفیہ کے مذہب کے ضمن میں اس کی طرف اشارہ گزر گیا۔ لہٰذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ تجارتی اور کاروباری اموال زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں۔

(ج) پیداوار کے ذرائع کا زکوٰۃ سے استثنیٰ

اوپر دو احتمالات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ تاہم ہم دونوں احتمالات پر صرف ایک جز کو زیر بحث لاتے ہیں۔ یعنی "پیداوار کے ذرائع" اور یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ پیداوار کے ذرائع سے کیا مراد ہے؟ اگر پیداوار کے ذرائع سے مراد آلات ہوں، جو پیداوار

کے حصول میں استعمال ہوتے ہوں جیسے زمینداری کے آلات فیکٹریاں اور مشینیں، تو بلاشک وشبہ وہ زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں جیسا کہ ابتدا میں فقہی حوالہ جات نقل کیے گئے تاہم آلات پر "پیداوار کے ذرائع" کا اطلاق عرف عام میں نہیں ہوتا۔لہٰذا یہ اطلاق مبہم ہے۔اور اگر "پیداوار کے ذرائع" سے مراد زمین ہے(اور زمین ہی درحقیقت "پیداوار کا ذریعہ" ہے) تو علی الاطلاق زمین کو وجوب زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے، جس کے مطابق زمین اگر تجارت کے لیے ہو تو تجارتی مال ہونے کی حیثیت سے زمین کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہے، جیسا کہ آج کل پراپرٹی کے کاروبار کی حیثیت ہے۔ لیکن اگر زمین تجارت کے لیے نہ ہو تو زمین کی مالیت اور قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں تاہم زمین کے ذریعے حاصل ہونیوالی پیداوار پر زکوٰۃ واجب ہے۔اور زمین دو حیثیتوں سے پیداوار کا ذریعہ ہے۔۱۔زراعت کی حیثیت سے۔۲۔معدنیات کی حیثیت سے، چنانچہ زمین میں کاشتکاری کے ذریعے حاصل ہونے والی زرعی پیداوار پر عشر اور زمین کے اندر سے حاصل ہونے والے معدنیات پر بعض فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ، اور بعض فقہاء بشمول احناف کے نزدیک خمس واجب ہے۔ڈاکٹر وھبہ زحیلی رقمطراز ہیں:

"پانچ قسم کے اموال پر زکوٰۃ واجب ہے۔یعنی سونا چاندی، معدنیات، زمین میں محفوظ کیا گیا مال، مال تجارت، فصلیں اور پھل (زمینی پیداوار) اور مویشی"۔(16)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ذرائع پیداوار، جو زراعت و معدنیات کی صورت میں زمین کے اندر منحصر ہیں، پر فی الجملہ زکوٰۃ واجب ہے۔اس اجمال کی مزید تفصیل چاروں فقہی مکاتب فکر کی فقہی عبارات میں ملاحظہ ہو۔

فقہ حنفی:۔۔۔۔ (الف) "امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زمین کی پیداوار، کم ہو یا زیادہ، میں عشر ہے خواہ زمین بہنے والے پانی کے ذریعے سیراب کی گئی ہو یا بارانی ہو۔سوائے قصب (بانس و نرکل) حصب (جلانے والی لکڑی) اور گھاس کے (کہ ان میں عشر نہیں ہے) صاحبین فرماتے ہیں: عشر صرف اس پیداوار میں واجب ہوگا جو دیرپا اور باقی رہنے والا ہو بشرطیکہ پانچ وسق کے برابر ہو۔۔۔ان کے ہاں سبزیوں میں عشر نہیں، پس اختلاف دو جگہوں میں ہے۔پہلا: نصاب کی شرط لگانے میں، دوسرا: پائیدار ہونے کی شرط لگانے میں"۔(17)

(ب) **المعادن و الرکاز:** (معدنیات، دفینہ جاہلیت) فرمایا: سونا، چاندی، لوہا، پیتل یا سیسہ کی معدن خراجی یا عشری زمین میں مل جائے تو اس میں خمس واجب ہے۔(18)

فقہ مالکی: (الف) "کھجور اور پھلوں کی زکوٰۃ: (میں نے پوچھا) دیکھئے کھجور اور پھل، ان کی زکوٰۃ کس طرح وصول کی جائے گی؟ (فرمایا) جب پھل لگ جائے اور پک جائے، زکوٰۃ وصول کرنے والا اس میں سے عشر وصول کرے گا، اگر بہنے والے پانی سے زمین سیراب کی جاتی ہو یا بارانی ہو۔اور اگر بڑے یا چھوٹے ڈول سے سیراب کی جاتی ہو تو اس میں نصف عشر ہے۔میں نے دریافت کیا کیا یہ امام مالک کا قول ہے؟ فرمایا: جی ہاں" (19)

(ب) "**المعادن:** معدنیات: امام مالک رحمہ اللہ نے معدنیات کی زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا کہ جس معدن میں بیس دینار کے برابر سونا یا دو سو دراہم کے برابر چاندی برآمد ہو، تو اس میں سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور اس کو مؤخر نہ کیا جائے۔اس مقدار کے بعد جتنا سونا چاندی حاصل ہو تو پیداوار کے حساب سے ربع عشر لیا جائے۔میں نے کہا: بتلایئے کیا سونے چاندی کی معدنیات میں سے زکوٰۃ لی جائے گی؟ فرمایا: امام مالک نے فرمایا: جی ہاں، زکوٰۃ لی جائے گی" (20)

(ج) "**الرکاز:** (دفینہ جاہلیت) میں نے دریافت کیا: بتلایئے جس کو رکاز (دفینہ جاہلیت) ملے اور اس کے ذمے قرضہ ہو، کیا اس سے خمس لیا جائے گا یا نہیں؟ فرمایا: میری رائے یہ ہے کہ خمس لیا جائے گا اور اس کے ذمے واجب الاداء قرضے کو نہیں دیکھا جائے گا۔ نیز فرمایا: امام مالک کا قول ہے کہ زمانہ جاہلیت کا دفینہ محنت کے ساتھ یا بغیر محنت کے مل جائے، تو دونوں صورتیں اس حیثیت سے برابر ہیں، کہ اس میں سے خمس لیا جائے گا" (21)

فقہ شافعی: (الف) "**الزروع والثمار:** غلے اور پھل: زمین سے حاصل ہونے والی کھانے کی چیزوں میں زکوٰۃ واجب ہے، اور وہ پھلوں میں سے کھجور اور انگور اور غلوں میں سے گندم اور جو ہیں" (22)

(ب) "**المعدن:** (معدنیات) (پہلی فصل معدنیات کے باب میں ہے) پس ہر مسلمان آزاد شخص جب معدنیات سے حاصل ہونے والے سونے چاندی میں سے نصاب کا مالک بن جائے تو اس پر ایک قول کے مطابق ربع عشر ہے اور دوسرے قول کے مطابق خمس ہے" (23)

(ج) "**الرکاز:** (دفینہ جاہلیت) میں خمس واجب ہے اس لیے کہ روایت ہے... اور رکاز میں خمس ہے" (24)

فقہ حنبلی: (الف) "**زکوٰۃ الزروع والثمار:** (کھیتوں اور پھلوں کی زکوٰۃ) ابو القاسم فرماتے ہیں: زمین سے قدرت خداوندی سے حاصل ہونے والی کوئی بھی پیداوار، جو سوکھ کر باقی رہتی ہو، اور اس کو ماپ لیا جا سکے، جب پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو، تو اس میں عشر واجب ہے بشرطیکہ بارش یا بہنے والے پانی سے زمین سیراب ہوئی ہو۔اور اگر رہٹ کے ڈول، اونٹنیوں یا محنت والے طریقہ آبپاشی سے سیراب ہو تو نصف عشر ہوگا" (25)

(ب) "**زکوٰۃ المعدن والرکاز:** (معدنیات، دفینہ جاہلیت)۔۔۔معدن کے بیان میں، زکوٰۃ جس سے متعلق ہے، معدن سے مراد زمین سے نکلنے والی وہ تمام چیزیں ہیں جو زمین کے علاوہ اس میں پیدا کی گئی ہیں اور قیمت والی ہیں۔۔۔اس پر واجب ہونے والے مال کی مقدار ربع عشر (ڈھائی فیصد) ہے اور زکوٰۃ کہلاتی ہے" (26)

فقہاء کرام کے ان تفصیلی اقوال وعبارات سے معلوم ہوا کہ غیر تجارتی زمین کی مالیت پر زکوٰۃ نہیں ہے جبکہ تجارتی زمین اور زمینی پیداوار (زرعی اور معدنی) پر زکوٰۃ یا خمس واجب ہے۔ پس اگر سفارش کے متن میں ''پیداوار کے ذرائع سے'' سے مراد زمین ہو تو علی الاطلاق اسکو زکوٰۃ سے مستثنٰی قرار دینا باطل ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ''پیداوار کے ذرائع'' کو علی الاطلاق زکوٰۃ سے مستثنٰی قرار دینا صحیح نہیں، اس لئے کہ ''پیداوار کے ذرائع'' میں زمین شامل ہے، اور زمین پر فی الجملہ زکوٰۃ واجب ہے۔ اور اگر یہ دعوی کیا جائے کہ ''پیداوار کے ذرائع'' سے مشینری اور آلات مراد ہیں، تو یہ اطلاق محل نظر ہے۔ اس لئے سفارش کی یہ عبارت درست نہیں۔

(د) ذاتی استعمال کی چیزوں کا زکوٰۃ سے استثنٰی:

سفارش میں مطلقاً ذاتی استعمال کی چیزوں کو زکوٰۃ سے مستثنٰی قرار دیا گیا ہے، جو درست نہیں اسلئے کہ ذاتی استعمال کی چیزیں دو قسم کی ہیں (۱) سونا چاندی سے بنی ہوئی اشیاء، جن میں زیورات بھی شامل ہیں (۲) سونا چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں وغیرہ سے بنی ہوئی ذاتی استعمال کی چیزیں۔ دوسری قسم کی چیزوں کا زکوٰۃ سے استثنٰی تو درست ہے، جیسا کہ فقہاء نے صراحتًہ لکھا ہے۔ صاحب ہدایہ رقمطراز ہیں: ''رہائشی مکانات، استعمال کے کپڑوں، گھر کے سامان، سواری والے جانوروں، خدمت کے لیے رکھے گئے غلاموں اور استعمال کے لیے رکھے گئے اسلحہ میں زکوٰۃ نہیں ہے، اس لیے کہ یہ چیزیں حوائج اصلیہ (بنیادی ضروریات) کے لیے ہوتی ہیں، اور ان میں بڑھوتری بھی نہیں ہوتی، اس طرح اھل علم کے لیے علمی کتابیں اور مختلف پیشوں کے لوگوں کے پیشے کے آلات میں زکوٰۃ نہیں جس کی وجہ ہم نے بیان کی''۔ اس بات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے، ڈاکٹر زحیلی رقمطراز ہیں: ''تمام مذاہب فقہیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حوائج اصلیہ (بنیادی ضروریات) کی چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں، جیسا کہ استعمال کے کپڑے اور گھر کا سامان''[28]

لیکن اگر ذاتی استعمال کی چیزوں سے سونا، چاندی کے زیورات مراد ہوں، تو اگرچہ آئمۃ ثلاثہ کے نزدیک چند شرائط پائے جانے کے بعد ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن احناف کے نزدیک مطلقاً زکوٰۃ واجب ہے۔ اور اگر زیورات کے علاوہ سونے چاندی کی چیزیں ہوں، مثلا: سونے، چاندی کے برتن اور اسلحہ وغیرہ، تو ان میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں: ''سونے پر زکوٰۃ واجب ہے، خواہ دراہم کی شکل میں ہو، نقرۃ ہو، خام مال کی شکل میں ہو، زیور ہو، تلوار کا دستہ ہو، پٹہ ہو، لگام ہو، زین ہو، قرآن مجید کے غلاف پر ستاروں کی شکل میں ہو یا پھر برتن وغیرہ ہوں، اگر پگھلانے کے وقت خالص سونا الگ ہو جائے اور دو سو دراہم تک پہنچ جائے۔ اور خواہ تجارت کے لیے ہو، اخراجات کے لیے ہو، بناؤ سنگھار کے لیے ہو یا کچھ بھی نیت نہ کی ہو۔ یہ ہمارا (احناف) کا مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول ہے سوائے خواتین کے زیور کے (کہ امام شافعی کے نزدیک استعمال کے زیور میں زکوٰۃ نہیں ہے)''[29] ابن قدامہ لکھتے ہیں: ''جب یہ بات ثابت ہوئی تو سونے کے برتنوں میں زکوٰۃ ہے۔ علماء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں''۔ [30]

بہر حال احناف کے نزدیک استعمال کے زیور پر مطلقًا وجوب زکوٰۃ کے حکم کا قرآن مجید کی اس آیت کریمہ سے استدلال کیا جاتا ہے: : {وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ} (التوبۃ: ۳۴) (اور جو لوگ سونا چاندی کا خزانہ رکھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، انہیں دردناک عذاب کی خبر پہنچا دیجئے)۔

استدلال کا حاصل یہ ہے کہ مطلقاً سونے چاندی کے کنز کی مذمت کی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ سونا چاندی جس شکل میں بھی ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی [31]

دوسری دلیل وہ حدیث نبوی ہے جس کے مطابق ہاتھوں میں کنگن پہنی ہوئی یمن کی ایک خاتون سے حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: کیا تم اسکی زکوٰۃ دیتی ہو؟اس نے جواب دیا: نہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا :**أیسرک أن یسورک اللہ بھما یوم القیمۃ بسوارین من نار** (کیا تم اس بات پر خوش ہو گی کہ اس کی وجہ سے تمہیں اللہ تعالیٰ آگ کے کنگن پہنا دیں؟)اس خاتون نے ان کو اتار کر حضور ﷺ کی طرف اچھال دیا اور کہنے لگی: **ھما للہ ولرسولہ** (یہ کنگن اللہ اور اس کے رسول کے نام پر صدقہ ہیں) [32] معلوم ہوا کہ سونے چاندی سے بنی ہوئی چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے، اگرچہ ذاتی استعمال کے لئے ہوں۔ جبکہ سفارش کے الفاظ مطلق ہیں، جو اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ذاتی استعمال کی چیزیں مطلقاً، بشمول سونا چاندی کے زیورات اور برتنوں کے، زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں، جو کسی طرح درست نہیں۔

سابقہ سفارش (ب) کا متن:

پیداوار میں زکوٰۃ کی شرح یہ ہے کہ اگر وہ اصلاً محنت یا اصلاً سرمائے سے وجود میں آئے تو ہر پیداوار کے موقع پر اس کا ۱۰ فیصد، اور اگر محنت اور سرمایہ دونوں کے تعامل سے وجود میں آئے تو ۵ فیصد اور دونوں کے بغیر محض عطیہ خداوندی کے طور پر حاصل ہو جائے تو ۲۰ فیصد زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ (سالانہ رپورٹ ۹۔۲۰۰۸، ص ۱۶۸)

سفارش کا تجزیہ:

یہ سفارش شرح زکوٰۃ سے متعلق ہے یعنی اموال میں کتنے فیصد زکوٰۃ واجب ہو گی؟ سفارش کے مطابق زکوٰۃ کی تین مختلف شرحیں ہیں، جو چار مختلف قسم کے اموال (پیداوار) پر واجب ہوتی ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) وہ پیداوار جو اصلاً محنت سے وجود میں آئے۔ (۲) وہ پیداوار جو اصلاً سرمائے سے وجود میں آئے۔ **حکم**: ان دونوں قسم کی پیداواروں (اموال) میں ہر پیداوار کے موقع پر ۱۰ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

(۳) وہ پیداوار جو محنت اور سرمایہ دونوں کے تعامل سے وجود میں آئے۔ **حکم**: اس پیداوار پر ۵ فی صد کی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

(۴) وہ پیداوار جو محض عطیہ خداوندی کے طور پر حاصل ہو جائے۔ **حکم**: اس پیداوار پر ۲۰ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

شرح زکوٰۃ سے متعلق شرعی احکام کا خلاصہ: سفارش کے ان چار نکات پر تبصرہ کرنے سے پہلے بطور تمہید قرآن و سنت سے مستنبط اس شرح زکوٰۃ کو تحریر کیا جانا مناسب ہو گا، جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل حسب ذیل ہے:

اموال زکوٰۃ: پانچ قسم کے اموال پر زکوٰۃ واجب ہے۔ (الف) نقود (ب) معدنیات (ج) سامان تجارت (د) زرعی پیداوار (ھ) چوپائے۔ ان اموال سے کیا مراد ہے؟ اور کس شرح سے ان پر زکوٰۃ واجب ہے؟ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) نقود:۔۔۔۔۔ یعنی سونا، چاندی اور کرنسی، جس شکل میں بھی ہو، جب نصاب تک پہنچ جائے اور نصاب تک پہنچنے کے بعد اسلامی سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔

☆ سونے کا نصاب بیس مثقال یا دینار ہے جسکا وزن ساڑھے سات تولہ ہے۔ چاندی کا نصاب ۲۰۰ درہم ہے جو ساڑھے باون تولہ ہے۔ یہ دونوں مقدار منصوص ہیں اور متعین ہیں۔

☆ کرنسی، جس شکل میں بھی ہو، سونے چاندی کے قائم مقام یا متبادل ہے، جب سونے یا چاندی میں سے کسی ایک کے نصاب کے برابر ہو، پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔ اس کی مقدار غیر متعین ہے سونے چاندی کی قیمت گھٹنے بڑھنے سے تبدیل ہوتی رہتی ہے۔

☆ سونے، چاندی یا کرنسی میں شرح زکوٰۃ اڑھائی فیصد ہے۔ [33]

(ب) معادن اور رکاز (معدنیات): ان دونوں قسم کے اموال کی تعریف اور حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ تاہم اس بات پر اتفاق ہے کہ زمین کے اندر سے حاصل ہونے والی پیداوار، خواہ معدنیات کی شکل میں ہو یا دفینہ کی شکل میں ہو، میں سے بعض حالات میں کچھ حصہ عبادت مالی کے طور پر ادا کیا جائے گا اور بعض حالات میں نہیں۔ نیز وہ ادا کیا جانے والا مال بعض حالات میں زکوٰۃ کہلاتی ہے اور اس پر زکوٰۃ کے احکام جاری ہوں گے۔ جس کی تفصیل یہ ہے، کہ حنفیہ کے نزدیک معدن اور رکاز کا ایک ہی معنی اور مفہوم ہے، یعنی زمین کے اندر پایا جانے والا مال، خواہ پیدائشی ہو یا مدفون ہو، دونوں غنیمت کے حکم میں ہے اور اس پر خمس واجب ہے جو خمس کے مصارف میں خرچ ہو گا۔ [34]

جبکہ جمہور کے نزدیک معدن اور رکاز الگ الگ چیزیں ہیں اور دونوں کے احکام مختلف ہیں۔ چنانچہ معدنیات میں زکوٰۃ واجب ہے جس پر نصاب، شرح زکوٰۃ اور مصارف کے حوالے سے زکوٰۃ کے احکام جاری ہوں گے۔ تاہم حولان حول کے شرط نہ ہونے میں یہ زرعی پیداوار کی طرح ہے یعنی ہر پیداوار پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔ جب کہ رکاز پر خمس واجب ہے، جس پر خمس کے احکام جاری ہوں گے، تاہم شوافع کے نزدیک خمس واجب ہونے کے باوجود حولان حول کے علاوہ اس پر زکوٰۃ کے احکام جاری ہوں گے۔ الفقہ الاسلامی میں ہے: ''معدن اور رکاز یا کنز کے معنی، جن معادن پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ان کی اقسام اور معدن و دفینہ میں سے ہر ایک کی شرح زکوٰۃ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک معدن و رکاز دونوں ایک چیز ہیں اور جمہور کے نزدیک مختلف

چیزیں ہیں۔مالکیہ اور شوافع کے نزدیک معدن سونا چاندی کا نام ہے،حنفیہ کے نزدیک جو چیز بھی آگ سے پگھل جائے وہ معدن ہے،اور حنابلہ کے نزدیک تمام ٹھوس اور مائع اقسام معدن میں شامل ہے۔ پھر معدن میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خمس(پانچ فیصد) واجب ہے، اور شوافع وحنابلہ کے نزدیک ربع عشر(ڈھائی فیصد) اور رکاز میں بالاتفاق خمس ہے۔۔۔یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ معدن میں واجب ہونے والا مال جمہور کے ہاں زکوٰۃ ہے،اور حنفیہ کے ہاں غنیمت ہے۔اور یہ کہ رکاز میں واجب ہونے والا مال جمہور کے ہاں غنیمت ہے مصالح عامہ کے لئے اور شوافع کے ہاں زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ ہوگا،معدن میں نصاب تک پہنچنا بالاتفاق شرط ہے، اور رکاز میں جمہور کے نزدیک نصاب شرط نہیں شوافع کے ہاں شرط ہے'' (35)

(ج) سامان تجارت:(سامان تجارت کے متعلق فقہی کتابوں میں بیان کردہ تفصیل :(سامان تجارت سے مراد ہے نقدین(چاندی کے دراہم اور سونے کے دنانیر) کے علاوہ ہر قسم کا سامان، جائیداد، چوپائے، غلے، کپڑے اور اس طرح کی وہ تمام اشیاء جو تجارتی مقاصد کے تحت حاصل کی گئی ہوں) (36)

ایسے سامان تجارت پر اڑھائی فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جب نصاب کے برابر مالیت کا ہو، سال گزر جائے اور خریداری کے وقت تجارت کی نیت کی جائے اور عملاً تجارت شروع کی جائے نیز اس میں تجارت کی نیت کی صلاحیت بھی ہو،(37) دیگر ائمہ کے نزدیک کچھ شرائط اور بھی ہیں۔

(د) زرعی پیداوار: زرعی پیداوار سے مراد زرعی عمل کے ذریعے زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار ہے،حنفیہ کے نزدیک جب عشری زمین سے بالفعل ایسا غلہ، سبزی اور پھل حاصل ہو جائے جس کی کاشتکاری مقصود ہو، تو ہر پیداوار(قلیل ہو یا کثیر) کے موقع پر بارانی زمین (اور جو اس کے حکم میں ہو) سے عشر(دسواں حصہ)اور نہری زمین (اور جو اس کے حکم میں ہو) سے ربع عشر(بیسواں حصہ) کی شرح سے عشر وصول کیا جائیگا۔ (38)

یاد رہے مقدار اور پیداوار کے حوالے سے بعض تفصیلات میں ائمہ کا اختلاف ہے تاہم شرح عشر کے باب میں کوئی اختلاف نہیں۔نیز خراجی زمین پر خراج واجب ہوتا ہے جس کے احکامات عشر سے مختلف ہیں۔

(ھ)چوپایوں کی زکوٰۃ:(چوپایوں سے مراد اونٹ، گائے اور بکریاں ہیں، اگر چوپائے سائمہ (سال کے اکثر حصے میں صحراؤں میں چرنے والے) ہوں، تو نصاب شرعی تک پہنچنے کے بعد ایک مالک کی ملکیت میں اس پر اسلامی سال گزر جائے تو حسب ذیل تفصیل کے ساتھ زکوٰۃ کا آغاز ہوگا۔

۱-پانچ اونٹوں میں ایک بکری ۲-تیس گائے میں ایک تبیع ،یعنی ایک سال کا بچھڑا ۳- ۴ تا ۱۲۰ بکری یا دنبہ میں ایک بکری

متذکرہ تعداد میں اضافہ ہونے کے ساتھ شرح زکوٰۃ بھی بدلتی رہتی ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے) (39)

حاصل بحث: پانچ قسم کے اموال میں شرح زکوٰۃ یہ ہے:۱۔نقدی(سونا چاندی اور کرنسی) میں ڈھائی فیصد کی شرح سے۔ ۲۔معدن اور رکاز میں خمس(۲۰ فیصد) یا زکوٰۃ ڈھائی فیصد کی شرح سے۔۳۔سامان تجارت میں ڈھائی فیصد کی شرح سے۔۴۔زرعی پیداوار میں ۱/۱۰ یا ۱/۲۰ کی شرح سے۔۵۔چوپایوں میں چوپایوں کی شکل میں۔ پھر معدن اور رکاز میں خمس یا زکوٰۃ اور زرعی پیداوار میں عشر یا نصف عشر کے لیے نہ نصاب شرط ہے اور نہ حولان حول(تاہم فقہاء کا اختلاف ہے) جبکہ نقود، سامان تجارت اور چوپایوں کی زکوٰۃ کے لیے نصاب بھی شرط ہے اور حولان حول بھی۔

کونسل کی سفارش کا متذکرہ بالا شرعی احکام کے ساتھ تقابلی جائزہ اور تبصرہ

کونسل کی سفارش کے حوالے سے ایک عمومی ملاحظہ یہ ہے کہ اس میں اموال کی اقسام اور شرح زکوٰۃ کے حوالے سے ایسے جدید معیارات کا اختراع کیا گیا ہے، جن کا تذکرہ نہ نصوص میں ملتا ہے اور نہ ان نصوص کی روشنی میں مرتب کردہ فقہاء کی عبارات میں، جبکہ کتب فقہ میں مذکور اموال کی اقسام اور شرح زکوٰۃ تقریباً منصوص ہیں۔ منصوص امور کو چھوڑ کر اختراعی امور کو اپنانا خلاف شرع کام ہے جو نا قابل قبول ہے۔اس لیے کہ ان اصطلاحات اور معیارات کو اپنانے کی صورت میں منصوص امور کو یا تو بالکل نظرانداز کرنا ہوگا یا ان میں ابہام رہے گا۔جس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

سفارش(ب) کا پہلا جزء،اموال زکوٰۃ کی پہلی قسم: وہ پیداوار جو اصلاً محنت سے وجود میں آئے۔ **حکم:** ہر پیداوار کے موقع پر دس فیصد کی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

تبصرہ: سفارش کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ دس فیصد کی شرح سے وجوب زکوٰۃ کا حکم ''محنت'' کے ساتھ دائر ہے،اور ''محنت'' کو اس حکم کے وجود اور عدم وجود میں دخل ہے۔اب ''محنت'' سے کیا مراد ہے ؟اگر تو محنت سے مراد صرف زراعت ہو تو دو اعتراضات وارد ہوں گے۔(۱)''محنت'' مطلق ہے اس کو صرف زراعت کے ساتھ خاص کرنے کا کیا قرینہ اور کیا دلیل ہے ؟ لہٰذا مبہم لفظ کا شرعی احکام میں استعمال مناسب نہیں۔(۲)اگر محنت سے زراعت ہی مراد لی بھی جائے تو زراعت پر مطلقاً ۱۰ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی بلکہ بارانی زمینوں کی پیداوار پر تو بے شک (عشر) دس فیصد زکوٰۃ ہے۔ لیکن نہری زمینوں پر بنص حدیث نبوی نصف عشر(۱/۲۰) کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔اور اگر ''محنت'' سے مراد صرف زراعت نہ ہو، بلکہ مطلقاً ''محنت'' ہو اور ایسا ہی ہے تو اس صورت میں محنت میں زراعت کے علاوہ یہ صورتیں داخل ہیں: (۱) کوئی بھی ملازمت، سرکاری ہو یا

غیر سرکاری۔(۲) تجارت کی تمام اقسام (۳) ٹرانسپوٹیشن یعنی نقل و حمل کے ذرائع سے پیسے کمانا (۴) زراعت، تعمیرات اور زمین ہموار کرنے کے آلات نیز ہر قسم کی مشینوں بشمول فیکٹریوں کے ذریعے پیسے کمانا (۵) روزانہ کی بنیاد پر دیہاڑی لگا کر کمائی کرنا، مثلاً زمین کی کھدائی، تعمیرات کے مختلف شعبوں میں مستری و مزدور کا کام وغیرہ۔(۶) مختلف پیشے مثلاً لکڑی سازی، لوہاری، کپڑے سینا، جوتے سینا وغیرہ۔ الغرض عرف عام میں ''محنت و مزدوری'' کے وسیع و عریض مفہوم کے تحت متذکرہ بالا تمام امور سمیت کئی ایک دیگر امور داخل ہوں گے۔اس صورت میں اس سفارش کا تقاضا یہ ہوگا کہ یہ تمام لوگ اپنی ہر کمائی میں سے دس فیصد زکوٰۃ ادا کرنے کے پابند ہونگے۔اس میں یہ خرابیاں لازم آئینگی۔ (الف) حولان حول کی شرط نظرانداز ہو گی۔(ب) نصاب کی شرط نظرانداز ہو گی۔(ج) ڈھائی فیصد کا شرعی حکم نظرانداز ہو گا۔

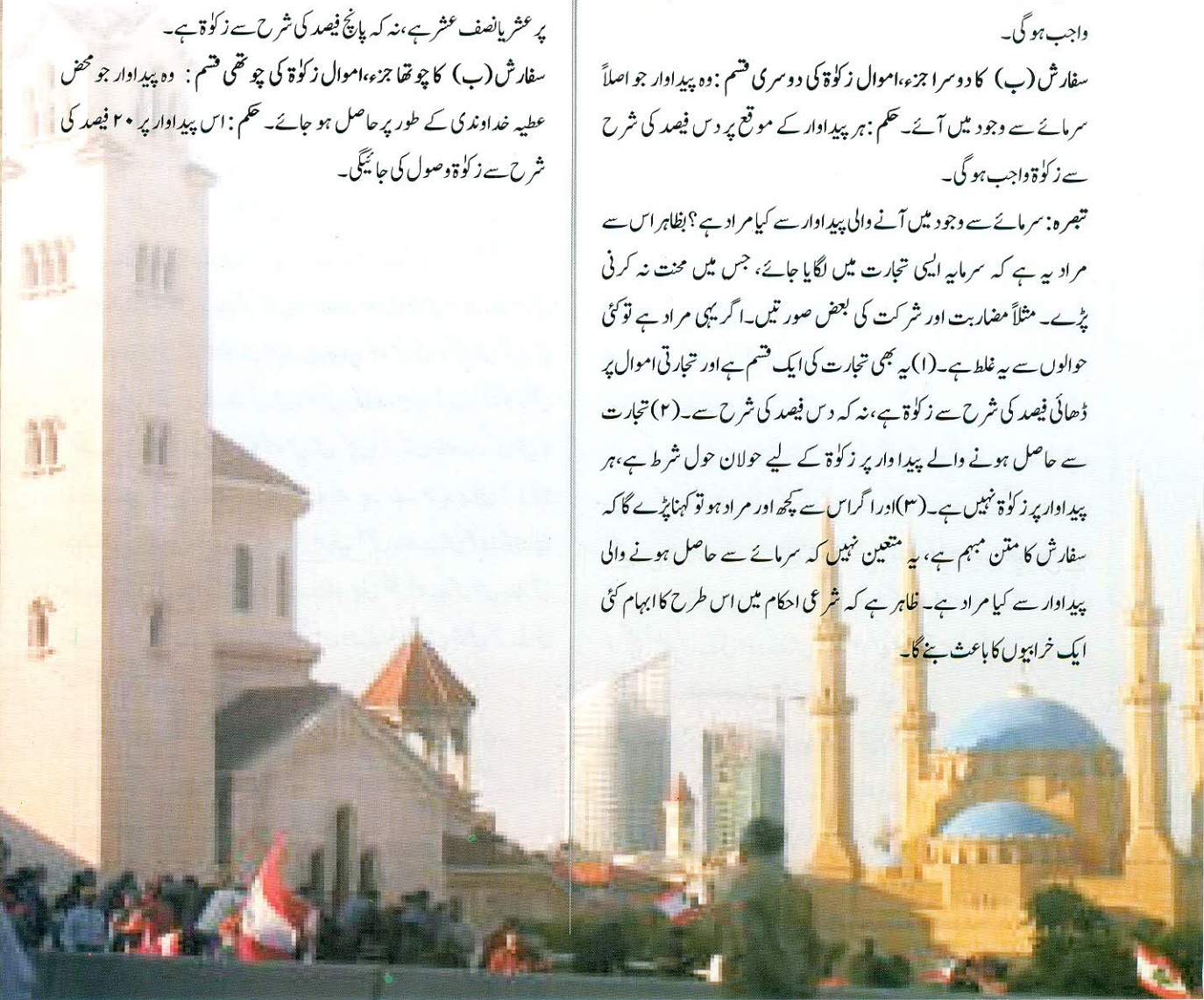
یہ تمام امور منصوص ہیں۔ منصوص امور کو نظرانداز کر کے اختراعی امور کو شریعت کا حکم بنا کر پیش کرنا اور اس کو ''زکوٰۃ'' جو شرعی عبادت ہے، کا متبادل ٹھہرانا عقلاً و شرعاً ناقابل قبول ہے۔اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ محنت کے ذریعے کمائی کرنے والے وہ لوگ، جو زکوٰۃ لینے کے مستحق ہیں، ان پر بھی زکوٰۃ واجب ہو گی۔

سفارش (ب) کا دوسرا جزء، اموال زکوٰۃ کی دوسری قسم: وہ پیداوار جو اصلاً سرمائے سے وجود میں آئے۔ **حکم:** ہر پیداوار کے موقع پر دس فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہو گی۔

تبصرہ: سرمائے سے وجود میں آنے والی پیداوار سے کیا مراد ہے؟ بظاہر اس سے مراد یہ ہے کہ سرمایہ ایسی تجارت میں لگایا جائے، جس میں محنت نہ کرنی پڑے۔ مثلاً مضاربت اور شرکت کی بعض صورتیں۔اگر یہی مراد ہے تو کئی حوالوں سے یہ غلط ہے۔(۱) یہ بھی تجارت کی ایک قسم ہے اور تجارتی اموال پر ڈھائی فیصد کی شرح سے زکوٰۃ ہے، نہ کہ دس فیصد کی شرح سے۔(۲) تجارت سے حاصل ہونے والے پیداوار پر زکوٰۃ کے لیے حولان حول شرط ہے، ہر پیداوار پر زکوٰۃ نہیں ہے۔(۳) اور اگر اس سے کچھ اور مراد ہو تو کہنا پڑے گا کہ سفارش کا متن مبہم ہے، یہ متعین نہیں کہ سرمائے سے حاصل ہونے والی پیداوار سے کیا مراد ہے۔ ظاہر ہے کہ شرعی احکام میں اس طرح کا ابہام کئی ایک خرابیوں کا باعث بنے گا۔

سفارش (ب) کا تیسرا جزء، اموال زکوٰۃ کی تیسری قسم:- وہ پیداوار جو محنت اور سرمائے دونوں کے تعامل سے وجود میں آئے۔ **حکم:** اس پیداوار پر ۵ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

تبصرہ: ''محنت اور سرمایہ کے تعامل'' کی عملی صورت کیا ہو گی؟ اگر تو یہ صورت ہے کہ کوئی شخص ایسے میدان میں سرمایہ کاری کرے جس میں محنت بھی کرنی پڑے تو اس کی یہ صورتیں ہو سکتی ہیں: (الف) اپنے سرمائے سے خود تجارت کی جائے (ب) اپنے سرمائے سے فیکٹری لگائی جائے اور اس کو مالک خود چلائے (ج) مشینیں یا گاڑیاں خریدی جائیں اور کرایہ پر دی جائیں (د) اپنے سرمائے سے زمین خریدی جائے اور اس میں زراعت کی جائے، وغیرہ۔ ان تمام صورتوں میں کہا جا سکتا ہے کہ محنت اور سرمائے کے تعامل سے پیداوار حاصل ہو رہی ہے۔ پہلی صورت میں حاصل ہونے والی پیداوار تجارتی اموال کے ضمن میں آتی ہے، جبکہ دوسری اور تیسری صورتوں میں حاصل ہونے والی پیداوار نقود اور کرنسی کی شکل میں حاصل ہونیوالی پیداوار ہے۔ ان تینوں صورتوں میں ڈھائی فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہے جب حولان حول ہو، نہ کہ پانچ فیصد کی شرح سے۔ اور چوتھی صورت میں حاصل ہونے والی پیداوار پر عشر یا نصف عشر ہے، نہ کہ پانچ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ ہے۔

سفارش (ب) کا چوتھا جزء، اموال زکوٰۃ کی چوتھی قسم: وہ پیداوار جو محض عطیہ خداوندی کے طور پر حاصل ہو جائے۔ **حکم:** اس پیداوار پر ۲۰ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جائیگی۔

تبصرہ: عطیہ خداوندی کے طور پر حاصل ہونیوالی پیداوار کا اطلاق ان صورتوں پر ہو سکتا ہے۔ (الف) کسی بھی ذریعے سے کوئی مال، جائیداد، مکان وغیرہ ہدیہ، انعام، ہبہ، زکوٰۃ اور میراث کے طور پر مل جائے۔ (ب) زمین میں دفن خزانہ مل جائے (ج) سمندر سے حاصل ہونے والے موتی اور پہاڑوں سے ملنے والے ہیرے اور جواہرات وغیرہ جب بغیر محنت کے اتفاقاً مل جائیں۔

پہلی صورت (الف) میں ملنے والا مال اگر نقد کرنسی یا سونے چاندی کی شکل میں ہو اور نصاب کے برابر ہو تو حولان حول کے بعد ڈھائی فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہو گی نہ کہ بیس فیصد کی شرح سے۔ اور اگر جائیداد یا مکان کی شکل میں ہو تو اس پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔ دوسری صورت (ب) میں دو احتمالات ہیں، پہلا یہ کہ بغیر کسی محنت کے زمین کے اندر دفن خزانے پر نظر پڑے اور اپنے قبضے میں لے۔ دوسرا یہ کہ زمین میں کھدائی کے نتیجے میں دفن خزانہ ہاتھ لگ جائے۔ اس سفارش کی رو سے پہلے احتمال پر بیس فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہو گی، جبکہ دوسرے احتمال پر دس فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہو گی۔ جب کہ حدیث نبوی ﷺ **"وفی الرکاز الخمس"** کی رو سے ایسے دفینہ پر مطلقاً خمس ہے، خواہ وہ محنت سے ملے یا بغیر محنت کے حاصل ہو۔ تیسری صورت (ج) میں اس سفارش کی رو سے بیس فیصد کی شرح سے زکوٰۃ آنی چاہیئے، حالانکہ شرعی احکام کی رو سے موتی، ہیرے اور جواہرات پر زکوٰۃ نہیں، خواہ محنت سے ملے یا بغیر محنت کے۔ وھبہ زحیلی لکھتے ہیں۔ "فیروزہ، جو پہاڑوں میں ہوتا ہے، میں زکوٰۃ نہیں... موتی میں بھی زکوٰۃ نہیں ... عنبر میں بھی زکوٰۃ نہیں۔ اور تمام ان زیورات میں زکوٰۃ نہیں، جو سمندر سے نکالے جاتے ہیں، اگرچہ خزانے کی صورت میں سونا ہو"(40)

ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع و تعامل امت سے اموال زکوٰۃ اور ان پر شرح زکوٰۃ کا وہی معیار ہے جو اوپر نصوص کی روشنی میں تحریر کیا گیا، جب کہ متذکرہ بالا سفارش میں اموال زکوٰۃ اور ان پر شرح زکوٰۃ کا بالکل مختلف معیار بتایا گیا ہے، جس کا نصوص میں کہیں ذکر نہیں ملتا اور نہ کسی فقیہ کا مذہب ہے، پھر یہ سفارش ابہامات سے بھرپور ہے۔ مزید برآں! زکوٰۃ دہندگان پر زیادہ بوجھ پڑے گا، دوسری طرف بعض حالات میں خود زکوٰۃ لینے والے بھی زکوٰۃ دینے کے پابند ہونگے۔ بظاہر یوں نظر آتا ہے کہ اس سفارش میں زکوٰۃ کو ٹیکس پر قیاس کر کے ٹیکس والے احکام میں شامل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے کہ:

☆ منصوص معیارات کو چھوڑ کر وضعی واختراعی معیاروں کو اپنایا گیا ہے۔

☆ نصاب کے لیے ایسا معیار اپنایا گیا ہے جو بعض صورتوں میں مستحقین زکوٰۃ پر بھی لاگو ہوتا ہے۔

☆ ہر آمدنی پر زکوٰۃ لازم قرار دی گئی ہے، جو عموماً ٹیکسوں میں ہوتا ہے۔

☆ شرح زکوٰۃ بہت زیادہ رکھی گئی ہے جو شریعت کی شرح سے کہیں زیادہ ہے۔ اور شریعت کا مزاج یہ ہے کہ فقراء کے ساتھ اصحاب الاموال کا بھی خیال رکھا جائے، جیسا کہ اس حدیث شریف میں اشارۃً کہا گیا ہے **(اتقوا کرائم اموالهم)** (زکوٰۃ وصول کرنے میں لوگوں کے عمدہ اموال وصول کرنے سے احتراز کرو)۔

گزشتہ سفارش (ج) کا متن:

جو پیداوار جدید صنعتی عمل سے حاصل ہو اور اہل فن کے فن کے نتیجے میں پیدا ہو، اور جو آمدنی کرایے، فیس اور معاوضہ خدمت کی صورت میں حاصل ہو، وہ بھی مناط حکم کی رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے پیداوار کی تعریف میں آتی ہے۔ اس لیے اس معاملے میں وہی ضابطہ اختیار کرنا چاہیئے، جو شریعت نے زمین کی پیداوار کے لیے متعین کیا ہے۔" (سالانہ رپورٹ ۹-۲۰۰۸، صفحہ ۱۶۸)

اس سفارش میں بھی اموال زکوٰۃ، وجوب زکوٰۃ اور شرح زکوٰۃ کے حوالے سے اختراعی معیارات اختیار کیے گئے ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

سفارش کا تجزیہ

مال زکوٰۃ کی ایک نئی اختراعی قسم: (الف) جدید صنعتی عمل سے حاصل ہونے والی پیداوار (ب) اہل فن کے فن کے نتیجے میں حاصل ہونے والی پیداوار (ج) کرایے، فیس اور خدمات کے معاوضے کی صورت میں حاصل ہونے والی پیداوار۔ **تینوں کا حکم:** تینوں قسم کی پیداوار عشری پیداوار کے حکم میں ہے، یعنی دو چیزوں میں اس کا حکم حسب ذیل ہوگا: (۱) وجوب زکوٰۃ: ہر پیداوار کے موقع پر زکوٰۃ واجب ہو گی، بالفاظ دیگر حولان حول شرط نہیں اور نصاب بھی شرط نہیں۔ (۲) شرح زکوٰۃ: دس فیصد (عشر) یا پانچ فیصد (نصف عشر) کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہو گی۔

ملاحظات: پہلا ملاحظہ:۔۔۔ متذکرہ بالا تینوں قسم کی پیداوار (مال) آج کل کے عرف و رواج کے مطابق بظاہر کرنسی کی شکل میں ہو گی اور یہ بات طے شدہ ہے کہ نقود (سونا، چاندی، کرنسی) اموال زکوٰۃ میں سے پہلی قسم ہے۔ اور بنص حدیث نبوی نقود پر ڈھائی فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، جب نصاب تک پہنچ جائے اور حولان حول کی شرط بھی پوری ہو جائے۔ اس سفارش کو صحیح تسلیم کرنے کی صورت میں ان منصوص احکام کو موضوعی و اختراعی احکام کی وجہ سے ساقط کرنا ہوگا، جو کسی طرح درست نہیں۔

دوسرا ملاحظہ:۔۔۔ سفارش کا پہلا حصہ یعنی "جو پیداوار جدید صنعتی عمل سے حاصل ہو اور اہل فن کے فن کے نتیجے میں پیدا ہو" کا اطلاق جس طرح کرنسی کی صورت میں کمائے گئے منافع پر ہوتا ہے، اسی طرح فیکٹریوں میں بننے والے مصنوعات (کپڑے، لوہا، جوتے، صابن، کھانے پینے کی اشیاء، غرض بے

شمار چیزیں) پر بھی ہوتا ہے، تو کیا یہ مصنوعات بھی مراد ہیں۔ اگر تو یہ چیزیں مراد ہوں، تو یہ سامان تجارت کے مصداق ہیں، اور سامان تجارت پر ڈھائی فیصد کی شرح سے بشرط نصاب اور حولان حول زکوٰۃ واجب ہے، نہ کہ عشر۔ اور اگر یہ مصنوعات مراد نہ ہوں، تو اس کا قرینہ کیا ہے؟ اور پھر اس سے کیا مراد ہے؟ گویا یہ عبارت مبہم ہے، اور شرعی معیارات مبہم نہیں ہوا کرتے۔

تیسرا ملاحظہ: "جدید صنعتی عمل سے حاصل ہونے والی پیداوار اور اہل فن کے فن کے نتیجے میں پیدا ہونے والی پیداوار" کا اطلاق سونے چاندی کے زیورات پر بھی ہوتا ہے۔ تو کیا ان زیورات پر بھی عشر کے احکام جاری ہوں گے؟ اس صورت میں سونے چاندی کی زکوٰۃ کے منصوص احکام کو نظر انداز کرنا ہوگا، اور نص کو چھوڑ کر اختراعی امور اپنانا شریعت نہیں۔ اور اگر زیورات پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا، تو کس دلیل اور قرینے کی بنیاد پر؟ اس لئے کہ لفظی عبارت ان پر صادق آرہی ہے۔ بہر حال اس طرح ابہام رہے گا۔

چوتھا ملاحظہ: یہ سفارش تعارض پر مشتمل ہے۔ اس طرح کہ جزء (ج) کا یہ جملہ "اور جو آمدنی کرایے، فیس اور معاوضہ خدمت کی صورت میں حاصل ہو" اور جزء (الف) کا یہ جملہ "اور حد نصاب سے کم سرمائے کے سوا کوئی چیز بھی زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں" آپس میں متعارض ہیں۔ اس لئے کہ جزء الف میں حد نصاب سے کم سرمایہ کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور جزء ج میں "کرایے، فیس اور معاوضہ خدمت کی صورت میں حاصل ہونے والی آمدن" کو زمین کی آمدن کی طرح قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ زمین کی آمدن پر زکوۃ واجب ہونے کیلئے نصاب شرط نہیں ہے یہ کھلا تعارض ہے، اس لئے کہ جزء (الف) میں نصاب سے کم سرمائے کو زکوۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے جب کہ جزء (ج) میں نصاب کی شرط کو ساقط کر دیا گیا ہے۔ جزء (ب) اور جزء (ج) میں تعارض یوں ہے کہ جزء (ب) کی رو سے "محنت اور سرمایہ دونوں کے تعامل سے وجود میں آنے والی پیداوار" پر ۵ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب ہونے کی بات ہے۔ جبکہ جزء (ج) میں "صنعتی عمل سے حاصل ہونے والی پیداوار" پر عشر کی بات ہے جو اگرچہ نہری زمین پر ۵ فیصد ہے لیکن بارانی زمین پر ۱۰ فیصد ہے۔ اور "صنعتی عمل سے حاصل ہونے والی پیداوار" پر "محنت اور سرمایہ دونوں کے تعامل سے وجود میں آنے والی پیداوار" صادق آتی ہے۔ گویا ایک قسم کے مال کے دو الگ الگ حکم بتائے گئے ہیں اور اسی کا نام تعارض ہے۔

پانچواں ملاحظہ:۔۔۔ سفارش میں مناط حکم کی رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ صنعتی پیداوار، کرایے، فیس اور معاوضہ خدمات کو زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار (عشر) پر قیاس کیا گیا ہے، یہ قیاس کس حد تک صحیح ہے؟ تفصیل کا موقع نہیں تاہم اس میں قیاس کی پہلی شرط مفقود ہے، یعنی "مقیس" خود منصوص حکم نہ ہو، اور یہاں نقود کا حکم منصوص ہے۔ اور اس بات سے انکار کی گنجائش نہیں کہ فیس وغیرہ سے حاصل ہونے والی پیداوار نقود (کرنسی جو سونے چاندی کی متبادل ہے) کی شکل میں ہوتی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ:- ۱-یہ سفارش منصوص احکام شرعیہ کے مقابلے میں موضوعی و اختراعی احکام پیش کرنے کے مترادف ہے۔ ۲- اس کی عبارات مبہم ہیں اور ایک سے زیادہ مصداقوں پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ ۳- پچھلی سفارشات کے ساتھ متعارض ہے۔ ۴-اصحاب الاموال پر شریعت کے مقرر کردہ شرح سے کئی گنا زیادہ زکوۃ لاگو کرنے پر مشتمل ہے، جو شریعت کے مقرر کردہ حدود کے خلاف ہے۔ لہٰذا کسی طرح قابل قبول نہیں، اس کی جگہ پر وہ رائے اختیار کرنی چاہیئے جو نصوص شرعیہ کی روشنی میں جمہور امت نے اختیار کی ہے، جسکی تفصیل ابتداء میں کتب فقہ کی روشنی میں نقل کی گئی۔

گزشتہ سفارش (د) کا متن:

زکوٰۃ کے جو مصارف قرآن میں بیان ہوئے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

(i) **فقراء و مساکین کے لئے خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم۔**

(ii) **العاملین علیہا، یعنی ریاست کے تمام ملازمین کی خدمات کے معاوضے میں۔ اس لئے کہ ریاست کے تمام ملازمین در حقیقت العاملین علی أخذ الضرائب وردھا الی المصارف ہی ہوتے ہیں۔**

(iii) **المؤلفۃ قلوبھم، یعنی اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں تمام لوگوں کی تالیف کے لئے۔**

(iv) **فی الرقاب، یعنی ہر قسم کی غلامی سے نجات کے لئے۔**

(v) **الغارمین، یعنی کسی نقصان، تاوان یا قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کی مدد کے لئے۔**

(vi) **فی سبیل اللہ، یعنی دین کی خدمت اور لوگوں کی بہبود کے کاموں میں۔**

(vii) **ابن السبیل، یعنی مسافروں کی مدد اور ان کے لئے سڑکوں، پلوں اور سراؤں وغیرہ کی تعمیر کے لئے۔ (سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸-۰۹ء، ص ۱۶۹)**

اس سفارش میں مذکورہ نکات خود بخود واضح ہیں۔ ذیل میں ایک ایک نکتے پر بحث کی جاتی ہے۔

سفارش (د) کا پہلا جزء:۔۔۔ (i) فقراء اور مساکین کے لئے خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم۔

تبصرہ: سفارش کے ابتدائی جملے میں کہا گیا ہے کہ "زکوٰۃ کے جو مصارف قرآن میں بیان ہوئے ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے"۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد قرآن مجید کی حسب ذیل آیت کریمہ ہے (إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ) (التوبہ: ۶۰) اس لئے کہ اس آیت کریمہ کے علاوہ قرآن مجید کی کسی اور آیت

میں زکوٰۃ کے مصارف بیان نہیں ہوئے۔ اور قرآن مجید کی صرف تلاوت پر قدرت رکھنے والا شخص بھی باآسانی یہ بات سمجھ سکتا ہے، کہ مذکورہ آیت میں زکوٰۃ کا مصرف ''فقراء'' اور ''مساکین'' وغیرہ کو قرار دیا گیا ہے۔ ''خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم'' یہ توضیحی الفاظ نہ تو اس آیت کریمہ میں مذکور ہیں اور نہ کسی اور آیت کریمہ میں اشارہ یا کنایۃً اس کا ذکر ہے، جبکہ سفارش کا انداز بیان صاف طور پر بتا رہا ہے کہ یہ پوری بات قرآن مجید میں مذکور ہے۔ اسی طرح یہ عموم احادیث نبویہ میں بھی بیان نہیں ہوئی ہے، اور نہ احادیث یا کسی اور شرعی مأخذ سے لی گئی ہے۔ شرعی احکام سے واقفیت نہ رکھنے والے لوگ اس عبارت سے یہی سمجھیں گے کہ یہ پوری سفارش قرآن مجید میں اسی طرح مذکور ہے۔ یا کم از کم کسی اور شرعی مأخذ سے لی گئی ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا اگر نادانستہ یہ سفارش تحریر کی گئی ہے، تو غلط اور باطل ہے اور دانستہ یہ انداز بیان اختیار کیا گیا ہے، تو افتراء علی اللہ کے زمرے میں آنے کا اندیشہ ہے، جس کا ظلم ہونا خود قرآن مجید کی متعدد آیات کریمہ میں بیان کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے

{وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا} {الأنعام:۲۱}

بہر حال، قرآن مجید میں صرف اتنی بات بیان ہوئی ہے کہ صدقات ''فقراء'' اور ''مساکین'' کے لئے ہیں۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ صرف مسلمان ''فقراء'' اور ''مساکین'' زکوٰۃ کا مصرف ہیں؟ یا غیر مسلم فقراء و مساکین بھی مصرف ہو سکتے ہیں؟۔ قرآن مجید میں اس کی وضاحت نہیں ہے۔ تاہم جیسا کہ مسلمہ اسلامی عقائد میں سے ہے کہ شریعت کا منبع قرآن مجید کے علاوہ احادیث نبویہ، اجماع امت محمدیہ اور قیاس شرعی بھی ہیں، تو قرآن مجید کے اس حکم کی مزید تفصیل فقہاء کرام نے حسب ذیل حدیث نبویؐ کی روشنی میں بیان فرمائی ہے:

قال النبی ﷺ لمعاذ رضی اللہ عنہ حین بعثہ إلی الیمن:۔۔۔ فإن ھم أطاعوا لذالک فأعلمھم أن اللہ تعالیٰ افترض علیھم صدقة فی اموالھم تؤخذ من أغنیائھم و ترد علی فقرائھم۔ الحدیث۔ (41)

(نبی کریم ﷺ نے جب حضرت معاذؓ کو عامل مقرر کر کے یمن بھیجا تو ان کو ہدایت کی کہ، اگر لوگ اس دعوت کو قبول کر لیں تو انہیں بتلا دیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے جو ان کے مالداروں سے وصول کی جائیگی اور انہی کے فقیروں میں تقسیم کی جائیگی)

اس حدیث شریف سے تمام فقہاء نے استدلال کیا ہے کہ غیر مسلم کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ فقہاء کے اقوال و عبارات ملاحظہ ہوں۔

فقہ حنفی:۔۔۔ ''شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ زکوٰۃ لینے والا مسلمان ہو، لہٰذا بالاتفاق کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں اس لئے کہ حضرت معاذ کی روایت میں آیا ہے ''انہی کے اغنیاء سے زکوٰۃ لو اور انہی کے فقراء میں تقسیم کرو۔'' اس حدیث شریف میں جس ملت کے اغنیاء سے زکوٰۃ لینے کا حکم ہے اسی ملت کے فقراء میں تقسیم کرنے کا حکم ہے، اور وہ مسلمان ہیں، پس غیر مسلموں میں زکوٰۃ کی تقسیم جائز نہیں۔ (42)

امام سرخسی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں: ''کافر کو زکوٰۃ نہیں دی جائے گی، سوائے امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک، کہ وہ ذمی کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل ہیں، اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، اس لئے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کا مقصد ثواب کی نیت سے محتاج فقراء کو غنی بنانا ہے۔ اور یہ مقصد کافر فقیر کو زکوٰۃ دینے میں بھی پورا ہو جاتا ہے۔ ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے۔ **خذھا من أغنیائھم** (مسلمانوں کے مالداروں سے زکوٰۃ لو، اور انہی کے فقراء میں تقسیم کرو)۔ اس حدیث میں صراحۃً ان لوگوں کے فقراء کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا گیا ہے، جن کے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے، اور وہ مسلمان ہیں''۔ (43)

فقہ مالکی:۔۔۔ ''امام مالک فرماتے ہیں: مجوسی، نصرانی، یہودی اور غلام کو زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔۔۔۔ اور جیسے زکوٰۃ میں غیر مسلم غلام کو آزاد نہیں کیا جائے گا، اسی طرح غیر مؤمن کو زکوٰۃ بھی نہیں دی جائے گی''۔ (44)

فقہ شافعی:۔۔۔ ''کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے مالداروں سے زکوٰۃ لوں اور تمہارے فقراء پر تقسیم کروں''۔ (45)

فقہ حنبلی:۔۔۔ ''اہل علم کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مال زکوٰۃ کافر اور غلام کو نہیں دیا جائے گا۔ ابن المنذر فرماتے ہیں۔ جن اہل علم سے

ہم علم حاصل کر کے محفوظ کر لیتے ہیں، ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذمی کو اموال کی زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ سے فرمایا تھا: ان لوگوں کو بتا دیں کہ ان پر زکوٰۃ فرض ہے، جو ان کے مالداروں سے لی جائیگی اور ان کے فقیروں میں تقسیم ہوگی۔ پس ان (مسلمانوں) کے فقراء میں خرچ کرنے کی تخصیص کر دی، جیسا کہ ان (مسلمانوں) کے اغنیاء پر زکوٰۃ واجب ہونے کی تخصیص کر دی۔" (46)

حاصل کلام یہ ہوا کہ ائمہ اربعہ اور ان کی پیروکار ساری امت مسلمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ صرف مسلمان فقراء و مساکین زکوٰۃ کا مصرف ہیں، غیر مسلم نہیں، اور امت کے اس اجماعی موقف کی بنیاد حدیث نبوی ہے، لہٰذا اس اجماع کو نظرانداز کر کے یہ سفارش کرنا، کہ غیر مسلم بھی زکوٰۃ کا مصرف ہیں، صحیح نہیں۔

سفارش (د) کا دوسرا جزء (ii): العاملین علیھا" یعنی ریاست کے تمام ملازمین کی خدمات کے معاوضے میں، اس لئے کہ ریاست کے تمام ملازمین درحقیقت "العاملین علی أخذ الضرائب وردھا الی المصارف" ہی ہوتے ہیں۔

تبصرہ: " العاملین علیھا " کی متذکرہ بالا تشریح قرآن وسنت کے منضبط احکام کی روشنی میں کس حد تک درست ہے؟ پہلے امت مسلمہ کے فقہاء کا موقف ملاحظہ ہو۔

فقہ حنفی:۔۔۔ "العاملین علیھا سے مراد وہ لوگ ہیں، جن کو حاکم وقت نے اموال زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مقرر کیا ہو"۔ (47)

فقہ مالکی:۔۔۔ "یونس سے روایت ہے کہ انہوں نے زکوٰۃ کے بارے میں ابن شہاب سے پوچھا۔ کہ کیا کسی مالدار کو بھی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مقرر کیا جائے گا۔ یا خصوصیت کے ساتھ فقیر ہی کو عامل بنایا جائے گا؟ فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں، کہ مالدار اور فقیر میں سے جس کو بھی عامل بنائیں۔ اور ان عاملین کا نفقہ اس زکوٰۃ میں سے دیا جائے گا۔" (48)

فقہ شافعی:۔۔۔ "اگر زکوٰۃ تقسیم کرنے والا خود حاکم وقت ہو، تو آٹھ مصارف میں تقسیم کرے گا۔ ان میں سے ایک مصرف زکوٰۃ سے متعلق خدمات سرانجام دینے والے (عاملین) ہیں، اسی سے ابتداء کرے گا، اس لئے کہ عامل زکوٰۃ والی خدمات سرانجام دینے کے عوض میں زکوٰۃ لیتا ہے جبکہ دیگر مصارف والے ہمدردی کے طور پر زکوٰۃ وصول کرتے ہیں"۔ (49)

فقہ حنبلی:۔۔۔ "محکمہ زکوٰۃ کے اہلکاران: یہ مصارف زکوٰۃ کی آٹھ اقسام میں سے تیسری قسم ہے، اس سے مراد وہ لوگ ہیں، جن کو حاکم وقت مقرر کر کے مختلف علاقوں میں بھیج دیتا ہے تاکہ وہ مال والوں سے زکوٰۃ وصول کریں، زکوٰۃ کو اکٹھا کریں، اس کی حفاظت کریں، اور منتقل کر کے لائیں، نیز جو لوگ زکوٰۃ کے مویشیوں کو ہنکا کر لانے، ان کو چرانے اور دیگر اشیاء کو اٹھا کر لانے میں ان کی مدد کریں۔ اسی طرح عاملین میں اموال زکوٰۃ کا حساب کتاب کرنے والے، لکھنے والے یا ماپنے اور وزن کرنے والے، گنتی کرنے والے اور کوئی بھی دیگر متعلقہ خدمت سرانجام دینے والے شامل ہیں۔ ان سب کو زکوٰۃ کے مال ہی میں سے اجرت اور مزدوری دی جائے گی، اس لئے کہ یہ سارے خدمات ان اموال سے متعلق ہیں، جیسا کہ ان جانوروں کو چارہ کھلانا ہے۔ حضور علیہ السلام زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے لوگوں کو مقرر کر کے بھیجتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمر، ابوموسیٰ اور ابواللتبیہ رضی اللہ عنھم کو اس کام پر مامور کیا تھا، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ مزید قرآن مجید کی نص بالکل واضح ہے، جس کی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں"۔ (50)

فقہاء کی متذکرہ بالا عبارات سے معلوم ہوا، کہ قرآن مجید کے لفظ "العاملین علیھا" سے مراد صرف اور صرف زکوٰۃ وعشر سے متعلق ڈیوٹی سرانجام دینے والے ملازمین ہیں۔ خواہ وہ ڈیوٹی زکوٰۃ جمع کرنے کی ہو، مال زکوٰۃ کی حفاظت کرنے کی ہو، تقسیم کرنے کی ہو یا پھر حساب کتاب رکھنے کی ہو۔ "(العاملین علیھا)" کے اس مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ اس معنی پر لفظ کی دلالت بالکل واضح ہے۔ عربی ترکیب کے قواعد کے مطابق "علیھا" میں ضمیر مجرور کا مرجع لفظ "الصدقات" ہی ہے جس کا ذکر آیت کے شروع میں "إنما الصدقات" کے الفاظ کے ساتھ گزرا ہے۔ گویا جن "صدقات" کے مصارف کا بیان ہو رہا ہے، انہی سے متعلق عمل کرنے والوں کا مصرف ہونا بتایا جا رہا ہے، یہ بات اتنی واضح ہے، کہ اس میں دوسرا احتمال ہے ہی نہیں، یہی وجہ ہے کہ تمام مفسرین نے "العاملین علیھا" کا یہی مصداق بتلایا ہے۔ چند تفاسیر کی عبارتوں کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

(۱) کشاف: (العاملین علیھا) زکوٰۃ جمع کرنے والے وہ لوگ جو زکوٰۃ کو وصول کرتے ہیں۔ (51)

(۲) روح المعانی: (العاملین علیھا) وہ لوگ ہیں، جن کو امام زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے بھیجتے ہیں، بحر میں ہے: کہ عامل کا لفظ عاشر اور ساعی دونوں کو شامل ہے۔ عاشر سے مراد وہ شخص ہے جس کو حاکم وقت نے مقرر کر کے راستے پر بٹھایا ہو، تاکہ اپنے اموال لے جانے والے تاجروں سے زکوٰۃ وصول کرے، اور ساعی سے مراد وہ شخص ہے، جو قبائل میں جاتا ہو، تاکہ جانوروں کی زکوٰۃ جانوروں والے علاقوں ہی میں وصول کرے۔ (52)

(۳) تفسیر قرطبی: (العاملین علیھا) سے مراد زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے علاقوں میں جانے والے اور زکوٰۃ وصول کرنے والے وہ کارندے ہیں، جن کو حاکم وقت نے اپنے وکیل و نمائندہ کے طور پر زکوٰۃ کی وصولی کے لئے بھیجا ہو۔۔۔ عاملین کو ملنے والی زکوٰۃ کی مقدار میں علماء کا اختلاف ہے، اس میں تین

اقوال ہیں۔۔۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ان کو اپنے عمل اور محنت کی بقدر زکوٰۃ ملے گی یہی ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کا مسلک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ: اس شخص (عامل) نے اپنے آپ کو فقراء کے مصالح اور فائدے کے لئے اپنے کاموں سے فارغ کر دیا ہے، پس اس شخص (عامل) اور اس کے مددگاروں کے بقدر کفایت خرچے ان فقراء کے مال میں سے وصول کیے جائیں گے، جیسا کہ خاتون شوہر کے حق کی وجہ سے اپنے آپ کو اپنے کاموں سے فارغ کر لیتی ہے، تو اس عورت اور اس کے خدمت گزاروں کا خرچہ شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے۔ (53)

(۴) تفسیر ابی سعود: (**العاملین علیها**) زکوٰۃ جمع کرنے اور وصول کرنے کی تگ و دو کرنے والے۔ (54)

(۵) تفسیر کبیر: (**العاملین علیها**) زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے بستیوں میں گھومنے والے، ان عاملین کو زکوٰۃ ہی میں سے ان کی محنت و مزدوری کی بقدر حصہ دیا جائے گا۔ (55)

(۶) تفسیر ابن عاشور: (**العاملین علیها**) اس کا مطلب و معنی ہے، وہ لوگ جو زکوٰۃ ہی کی وصولی کے لئے تگ و دو کر رہے ہوں۔ پس حرف ''علی'' تعلیل کے لئے ہے جیسا کہ قرآن مجید کی اس آیت کریمہ میں (لِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ) {البقرۃ:۱۸۵}(تم اللہ کی بڑائی بیان کرو اس لئے کہ اللہ نے تمہیں ہدایت دی ہے) عمل کا معنی سعی اور خدمت (جدوجہد) ہے، عاملوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو قبائل میں جا کر گھومتے ہیں، تاکہ مویشیوں کی زکوٰۃ اکٹھی کریں۔ اس مقام میں حرف ''علی'' ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اصلی معنی تمکن اور قدرت پر دلالت کرتا ہے، یعنی زکوٰۃ کی وصولی کے لئے شدید محنت و جدوجہد کرنے والے، اس لئے کہ زکوٰۃ اکٹھی کرنے والے کارندے بڑی مشقت اور عظیم جدوجہد کی تکلیف اٹھاتے ہیں۔ اس مفہوم میں شاید اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے، کہ زکوٰۃ جمع کرنے والے کارندوں کے مستحق زکوٰۃ ہونے کی علت دو باتوں سے مرکب ہے، ایک یہ ہے کہ ان کی یہ تگ و دو مدِ زکوٰۃ کے فائدے کے لئے ہے اور دوسری یہ کہ اس میدان میں مشقت بہت ہے۔ (56)

مفسرین کی ان تفسیری عبارات سے حسب ذیل باتیں روزِ روشن کی طرح سامنے آتی ہیں۔

(۱) تمام مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ '' **العاملین علیها** '' سے زکوٰۃ وصول کرنے سے متعلق خدمات انجام دینے والے لوگ ہی مراد ہیں، کوئی اور مراد نہیں۔

(۲) '' **العاملین علیها** '' کا متذکرہ بالا مصداق ان الفاظ کا ہی لغوی اور شرعی مفہوم ہے، جو کسی خارجی دلیل کی بنیاد پر اختیار نہیں کیا گیا۔

(۳) (**العاملین علیها**) کے الفاظ میں ہی اس مصرف کے استحقاق زکوٰۃ کی علت بیان کی گئی ہے۔

(۴) ''عاملین'' کے استحقاق زکوٰۃ کی علت ''عمل'' ہے ''فقر'' نہیں، جیسا کہ دیگر مصارف میں فی الجملہ ''فقر'' علت ہے۔

(۵) پھر ''عاملین'' کے استحقاق زکوٰۃ کی علت '' **العمل لأجل الزکوٰۃ** '' ہے ''**العمل لأجل الحکومة**'' نہیں، تاکہ سارے ملازمین حکومت کو زکوٰۃ دی جا سکے۔

العاملین علیها کے مفہوم میں تعمیم پیدا کر کے ریاست کے سارے ملازمین کو مصرف زکوٰۃ قرار دینے میں ایک خرابی یہ لازم آئیگی کہ عملاً ساری زکوٰۃ انہی میں تقسیم ہو جائے گی، دیگر مصارف کے لئے نہیں بچے گی، بلکہ جدید نظامہائے حکومت میں صرف ملازمین کو بھی کفایت نہیں کرے گی چہ جائیکہ دوسرے مصارف کے لئے بچ جائے، اور فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے اس طرح جائز نہیں۔ امام رازی فقہاء کے اجماع کو نقل کرتے ہوتے فرماتے ہیں: ''علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کا مال آٹھ مصارف سے باہر کسی اور مصرف پر تقسیم نہ کیا جائے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا ان آٹھ مصارف میں سے کسی ایک ہی مصرف کو ساری زکوٰۃ دی جا سکتی ہے؟۔۔۔ بہر حال! اگر ہم یہ کہہ بھی دیں کہ کسی ایک مصرف کو ساری زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، تو یہ عاملین والے مصرف کے علاوہ کے مصارف کے بارے میں ہوگا، اور اگر ساری زکوٰۃ عاملین ہی کو دی جائے، تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہوگا''۔ (57) بہر حال یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ **العاملین علیها** سے سارے ملازمین مراد لینا غلط ہے۔ غرضیکہ سفارش میں مذکورہ حکم نہ تو قرآن کے الفاظ کا لغوی مفہوم ہے اور نہ شرعی مفہوم ہے۔ مزید برآں! اس سفارش پر عمل کرنے کی صورت میں دیگر خرابیاں لازم آئیں گی جو حکم زکوٰۃ کے بطلان کو مستلزم ہے۔

سفارش کے متن ہی سے سفارش کا بطلان:

سفارش کے متن میں کہا گیا ہے، ''۔۔۔ اس لئے کہ ریاست کے تمام ملازمین درحقیقت **العاملین علی أخذ الضرائب وردها الی المصارف** ہی ہوتے ہیں''۔ یہ عبارت بتاتی ہے، کہ اس سفارش کی بنیاد قیاس ہے یعنی زکوٰۃ کو ''ضرائب'' (ٹیکسز) پر قیاس کیا گیا ہے، اور یہ قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے باطل ہے، جبکہ قیاس کی مشروعیت کے لئے بنیادی شرط یہ ہے کہ قیاس مع الفارق نہ ہو۔ قیاس مع الفارق ہونے کی بنیادی وجہ تو یہ ہے کہ: زکوٰۃ اصولی طور پر ایک شرعی عبادت ہے، جس کے تمام احکام یا تو قرآن و سنت میں منصوص ہیں اور یا پھر قرآن و سنت سے مستنبط ہیں۔ جبکہ ضرائب (ٹیکس) ایک انتظامی معاملہ ہے، جو حکومت وقت کے فیصلوں کے تابع ہوتا ہے، بلکہ بعض اوقات ٹیکسوں کا نظام مباح کے دائرے سے نکل کر

ناجائز اور حرام کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، جب یہ نظام ناانصافی اور ظلم پر مبنی ہو۔ اس اصولی فرق کو مد نظر رکھتے ہوئے زکوٰۃ اور ٹیکس میں حسب ذیل بنیادی فروق ہیں(ا) زکوٰۃ و عشر اللہ و رسول کا حکم ہے، ٹیکسوں کی وصولی بندوں کے وضع کردہ احکام ہیں(ب) زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے نیت شرط ہے، ٹیکس کے لئے نہیں(ج) زکوٰۃ سال میں ایک مرتبہ لی جاتی ہے ٹیکس ہر مہینے بلکہ بار بار لیا جاتا ہے(د) زکوٰۃ صرف پانچ قسم کے اموال سے وصول ہوتی ہے، جبکہ ٹیکس ہر قسم کے مال اور جائیداد پر لگایا جاتا ہے(ھ) زکوٰۃ کا نصاب منصوص ہے، اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی، جبکہ ٹیکس کا نصاب ہر مالی سال کے لئے بدلتا رہتا ہے(و) زکوٰۃ کے مصارف منصوص ہیں اور متعین ہیں جبکہ ٹیکس کے مصارف حکومت وقت کے فیصلوں کے تابع ہیں، اور غیر متعین ہیں۔

ان کے علاوہ بھی کئی ایک فرق ہیں جو اہلِ علم پر پوشیدہ نہیں۔ لہٰذا زکوٰۃ کو ٹیکس وضرائب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، جو باطل ہے، بلکہ یہ قیاس اس ذہن کی عکاسی کرتا ہے، کہ زکوٰۃ کو ٹیکس سمجھ کر اس کے سارے احکام تبدیل کر دیئے گئے ہیں، گویا زکوٰۃ سے متعلق تمام سفارشات بناء علی الباطل کی قبیل میں سے ہیں۔ اس لیے سفارش کے اس جزء سمیت پوری سفارش کسی طرح قابل قبول نہیں، اس کی جگہ پر وہ رائے اختیار کرنی چاہیئے جو نصوص شرعیہ کی روشنی میں جمہور امت نے اختیار کی ہے۔

سفارش (د) کا تیسرا جزء۔۔۔(iii): المؤلفة قلوبهم، یعنی اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں تمام لوگوں کی تالیف کے لیے۔

تبصرہ: سورہ توبہ کی آیت نمبر ساٹھ (۶۰) کے مطابق زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے چوتھا مصرف ''مؤلفۃ القلوب'' کا ہے۔ لغوی معنی کے اعتبار سے ''مؤلفۃ القلوب'' سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی تالیف قلب مقصود ہو، یعنی ان کی تالیف قلب کے لیے ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ عہد رسالت میں مؤلفۃ القلوب کون لوگ تھے؟ عہد رسالت کے بعد مؤلفۃ القلوب کا مصداق اور حکم کیا ہے؟ تفاسیر قرآن، احادیث نبویہ اور عبارات فقہیہ کی روشنی میں ان سوالوں کا جواب ملاحظہ ہو۔

عہد رسالت میں جن لوگوں کو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ دی گئی ہے ان کو اسلام سے مانوس کرنا مقصود تھا، علماء نے عام طور پر لکھا ہے کہ اس مد کی رقم عہد رسالت میں تین طرح کے لوگوں کو دی جاتی تھی؛(۱) حقیقی مسلمان جو دل سے حقیقۃً مسلمان ہوئے تھے تاہم ابھی ضعفاء الاسلام تھے(۲) ''منافقین'' جو بظاہر اسلام لائے تھے لیکن حقیقت میں مسلمان نہیں تھے(۳) ''کافر'' جو حالت کفر پر قائم تھے، تاہم مسلمانوں کے ساتھ صلح کر چکے تھے۔ اس مصرف میں زکوٰۃ خرچ کرنے میں حکمت یہ تھی کہ ضعیف الاسلام لوگوں کی دلجوئی ہو اور یوں وہ اسلام میں پکے ہو جائیں، اور منافقین و غیر مسلموں کے شر سے بچا جائے، نیز ان کی طرف سے متوقع مفادات کو حاصل کیا جائے۔

امام کاسانی لکھتے ہیں: ''مؤلفۃ القلوب میں سے بعض حقیقتاً مسلمان ہوئے تھے اور بعض ظاہری طور پر، حقیقی طور پر نہیں، یہ منافقین میں سے تھے، اور بعض وہ تھے جنہوں نے مسلمانوں سے صلح کر رکھی تھی۔ حضور علیہ السلام ان سب کو زکوٰۃ دیا کرتے تھے، تاکہ ان میں سے مسلمانوں کی دلجوئی ہو اور اسلام پر ثابت قدم رہیں اور ان کے پیروکاروں کو بڑوں کی پیروی کرنے کی ترغیب ہو۔ اور جن کا اسلام ابھی کمزور تھا ان کی بھی دلجوئی ہو۔ حضور ﷺ کے حسن اخلاق کی برکت سے ان میں سے اکثر لوگ اچھے مسلمان بن گئے سوائے ان لوگوں کے جن کا مشیت ایزدی نے ساتھ نہیں دیا''۔ (58)

علامہ آلوسی رقمطراز ہیں: ''مؤلفۃ القلوب میں کئی قسم کے لوگ تھے۔ ایک قسم ان لوگوں کی تھی کہ اسلام لانے کے لیے ان کی تالیف قلب اور دلجوئی مقصود تھی۔ دوسری قسم ان لوگوں کی تھی کہ جو مسلمان تو ہوئے تھے لیکن ابھی کمزور اسلام والے تھے۔ جیسے عیینہ بن حصن، اقرع بن حابس اور عباس بن مرداس السلمی، حضور علیہ السلام ان کو زکوٰۃ دیتے تھے تاکہ ان کے اسلام لانے کا ارادہ پکا ہو جائے۔ اور ایک قسم ان لوگوں کی تھی جن کو بھی زکوٰۃ دی جاتی تھی تاکہ مسلمان ان کے شر سے محفوظ رہیں: ان لوگوں کو بھی مؤلفۃ القلوب میں شمار کیا گیا ہے جن کو زکوٰۃ اس لیے دی جاتی تھی کہ وہ کفار اور مانعین زکوٰۃ سے قتال کریں۔'' (59)

مؤلفۃ القلوب کے بارے میں فقہاء کے مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیے'' مؤلفۃ القلوب'' کو زکوٰۃ دی جائے گی، خواہ ضعیف الاسلام مسلمان ہوں یا صاحب حیثیت کافر ہوں۔ جبکہ حنفیہ اور شوافع کا مذہب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کافر کو تو زکوٰۃ بالکل نہیں دی جائیگی، نہ تالیف قلب کے لیے اور نہ کسی اور مقصد کے لئے، ابتداء

اسلام میں ان کو اگرچہ زکوٰۃ دی گئی تھی لیکن جب اسلام اور مسلمانوں کو غلبہ مل گیاتو یہ مصرف اب برقرار نہیں رہا۔اس قول کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ کا مؤقف ہے۔ایک موقع پرانہوں نے فرمایاتھا

''إنا لانعطی علی الإسلام شیئاً، فمن شآء فلیؤ من و من شاء فلیکفر ''[60]

(ہم اسلام پر کسی کو کچھ نہیں دیتے جو چاہے ایمان قبول کرے اور جو چاہے کفر اختیار کرے)، جب کہ مسلمانوں کو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ دینے کی کئی صورتیں ہیں :(۱)ضعیف الاسلام مسلمان، تاکہ ترغیب کے نتیجہ میں ان کاایمان راسخ ہو جائے(۲) قوم کے سردار ،تاکہ انکی وجہ سے ان کی قوم بھی اسلام میں داخل ہو(۳)سرحدات پر مقیم مسلمان ،تاکہ کفار کے شر سے مسلمانوں کا دفاع کریں(۴)ایسے لوگوں سے زکوٰۃ وصول کرنے والے جن سے زکوٰۃ کی وصولی مشکل ہو۔ [61]

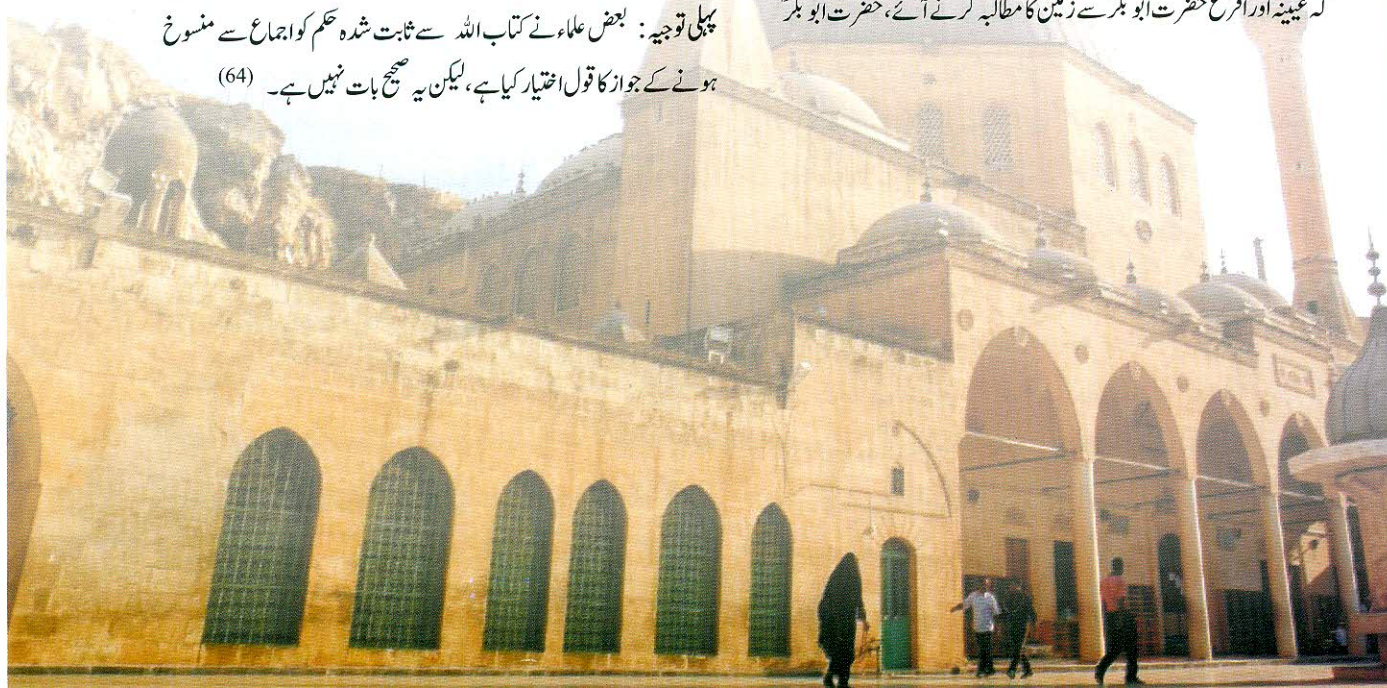
دوسرا سوال یہ تھاکہ کیاعہد رسالت کے بعد مؤلفۃالقلوب کامصداق اور حکم کیا ہے؟ یہ مصرف باقی رہاہے یا ختم ہو گیاہے اور اب صرف سات مصارف میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟حنفیہ اور مالکیہ کا یہ مذہب نقل کیاجاتاہے کہ عہد رسالت کے بعداب یہ مصرف باقی نہیں رہااس لیے کہ اسلام کو قوت حاصل ہونے کے بعد اس مقصد کے لیے مال خرچ کرنے کی ضرورت برقرار نہیں رہی۔اس مؤقف کی بنیاد اجماع صحابہ ہے جیساکہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ خلافت میں اس مؤقف کا اظہار کیااور تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ دینے کے سلسلے کو بند کردیا، صحابہ میں سے کسی نے بھی اختلاف نہیں کیااور خلفاء راشدین کے زمانے تک اس پر عمل رہا۔صاحب روح المعانی رقمطراز ہیں: ''مروی ہے کہ عیینہ اور اقرع حضرت ابو بکرؓ سے زمین کا مطالبہ کرنے آئے، حضرت ابو بکرؓ نے ان کو ایک تحریری حکم نامہ دیاتو حضرت عمرؓ نے اس تحریر کو پھاڑ دیااور فرمایا: اس طرح کا عطیہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ لوگوں کو اس لیے دیا کرتے تھے تاکہ تمہاری دلجوئی ہو۔لیکن آج اللہ نے اسلام کو عزت بخشی اور تم سے مستغنی کردیا، اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہتے ہو تو اچھی بات، ورنہ ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی۔یہ حضرات حضرت ابو بکرؓ کے پاس واپس آئے اور کہنے لگے: آپ خلیفہ ہیں، یا عمرؓ؟آپ نے ہمیں حکمنامہ دیااور عمرؓ نے اس کو پھاڑ دیا۔فرمایا: عمرؓ خلیفہ ہیں اگر وہ چاہیں، اور حضرت عمرؓ کی تائید کی۔صحابہ میں سے بھی کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، حالانکہ اس میں خرابی وفساد کا احتمال تھاکہ ان میں سے کچھ لوگ مرتد ہو جائیں اور حالات خراب ہو جائیں''۔ [62]

چنانچہ صاحب ہدایہ اس مؤقف کی بنیاد پر احناف کا مسلک نقل کرتے ہیں:

فهٰذه ثمانية أصناف، وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لأن الله تعالىٰ أعز الإسلام وأغنى عنهم، وعلىٰ ذٰلک انعقد الإجماع[63]

(یہ آٹھ مصارف زکوٰۃ ہیں، اور ان میں سے مؤلفۃالقلوب والا مصرف ساقط ہو گیا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ بخشا، اور مؤلفۃالقلوب سے مستغنی کردیا، اسی پر اجماع منعقد ہوا۔)

گویا یہ توثابت ہے کہ صحابہ کرام نے عہد صدیقی ہی میں ''مؤلفۃالقلوب'' کو زکوٰۃ نہ دینے کے عمل کا آغاز کیا تھااور اس کو برقرار رکھا، تاہم ''مؤلفۃالقلوب'' کا مصرف زکوٰۃ ہونا دلالت قطعیہ کے ساتھ صراحۃً قرآن مجید میں مذکور ہے، ایسے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ حکم قرآنی کو موقوف کرنے کی توجیہ کیا ہے؟ مفسرین نے اس کی متعدد توجیہات کی ہیں جن میں سے چند ملاحظہ ہوں:

پہلی توجیہ: بعض علماء نے کتاب اللہ سے ثابت شدہ حکم کو اجماع سے منسوخ ہونے کے جواز کا قول اختیار کیاہے، لیکن یہ صحیح بات نہیں ہے۔ [64]

بعض حضرات نے نسخ الکتاب بالاجماع کے جواز کے لیے یوں توجیہ کی ہے: ”یہ نسخ تو ہے لیکن اس کی تعبیر یوں درست نہیں کہ کتاب اللہ کو اجماع کے ذریعے نسخ کیا گیا ہے، اس لیے کہ ناسخ اجماع کی دلیل ہے، اجماع نہیں۔ اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ ہر اجماع کسی دلیل پر مبنی ہوتا ہے۔ اب اگر وہ دلیل (اجماع) ثابت ہو تو اچھی بات، ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ مؤلفۃ القلوب والا حکم اپنی جگہ برقرار ہے۔ علاوہ ازیں جس آیت کریمہ کی طرف حضرت عمر نے اشارہ کیا یعنی: وقل الحق من ربکم۔ وہ اس اجماع کی دلیل کی صلاحیت رکھتی ہے، تاہم یہ بھی محل نظر ہے۔“(65)

دوسری توجیہ: ”یہ علت ختم ہونے کی وجہ سے حکم ختم ہونے کے قبیل میں سے ہے، جیسا کہ روزے کے وقت (دن) کے ختم ہونے کے ساتھ روزے کے جواز کا ختم ہونا۔“(66)

تیسری توجیہ: ”یہ معنی و مقصد کے لحاظ سے عہد رسالت کے حکم کو ثابت برقرار رکھنے کی قبیل میں سے ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا مقصود یہ تھا کہ اسلام (جو اہل کفر کے غلبے کی وجہ سے اس وقت کمزور پوزیشن میں تھا) کو قوت اور غلبہ حاصل ہو، اور اسلام کا غلبہ اس میں تھا کہ ان لوگوں کو زکوٰۃ دی جائے اور اب جبکہ اہل اسلام کو غلبہ ملنے کی وجہ سے صورتحال تبدیل ہوگئی تو اسلام کی عزت و شوکت اس میں ہے کہ ان کو زکوٰۃ نہ دی جائے۔“ (67)

اس کی نظیر تیمم کا مسئلہ ہے، یعنی پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں مٹی کا استعمال حصول طہارت کا ذریعہ ہے، اور جب صورتحال تبدیل ہو جائے اور قدرۃ علی استعمال الماء حاصل ہو جائے تو پانی کا استعمال متعین ہو جاتا ہے، اور مٹی کا استعمال موقوف ہو جاتا ہے، اور یہ حکم تیمم کے لیے نسخ نہیں، پس اس طرح یہ مسئلہ بھی ہے۔ دوسری نظیر عاقلہ پر دیت کے وجوب کی ہے اس لیے کہ دیت کا وجوب نصرت کی بنیاد پر ہے اور عہد رسالت میں قبیلے نصرت اور تائید و حمایت کا بڑا اور بنیادی ذریعہ تھے۔ عہد رسالت کے بعد یہی وجوب اہل الدیوان کی طرف منتقل ہوا۔ پس اہل الدیوان پر دیت کے وجوب کو قبیلے پر دیت کے وجوب کے لیے ناسخ نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کے حکم کو موقوف کرنے پر نسخ کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ کئی ایک علماء کا رجحان اس طرف ہے کہ اگر دوبارہ یہی صورتحال پیش آئے کہ اسلام اور اہل اسلام اس طرح کے ضعف کا شکار ہوں جس طرح ابتداء اسلام میں تھے تو اس مصرف پر زکوٰۃ خرچ کرنے کو جائز کہا جائے گا۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ” ان کو زکوٰۃ دی جائے گی، اگر مسلمان اس کی ضرورت محسوس کریں۔“(68) امام مالک سے دوسری روایت یہ ہے کہ ”اگر کسی علاقے یا سرحد پر ان کی مدد کی ضرورت ہو تو حاکم وقت علت موجود ہونے کی وجہ سے اس مصرف میں زکوٰۃ خرچ کرنے کا پھر سے آغاز کر دے۔“ (69)

متذکرہ بالا تحقیق کا حاصل یہ ہوا کہ: (۱) مؤلفۃ القلوب کا مصرف زکوٰۃ ہونا قرآن مجید کی نص صریح سے ثابت ہے اور عہد رسالت میں اس مصرف پر زکوٰۃ خرچ کی گئی ہے (۲) عہد رسالت میں جن لوگوں کو مؤلفۃ القلوب کی مد میں سے زکوٰۃ دی گئی تھی ان میں تین قسم کے لوگ شامل تھے: مسلمان، کافر، منافق۔ (۳) عہد رسالت کے فوراً بعد عہد صدیقی ہی میں اس مصرف پر زکوٰۃ خرچ کرنے کو اجماع صحابہ کے ساتھ موقوف کر دیا گیا تھا (۴) فقہاء اربعہ میں سے امام احمد، امام شافعی اور امام مالک کی ایک روایت کے مطابق مؤلفۃ القلوب کا مصرف ہمیشہ کے لیے برقرار رہے گا اور بوقت ضرورت ان کو زکوٰۃ دی جائے گی، جب کہ حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے قول مشہور کے مطابق اب یہ مصرف باقی نہیں ہے، اس لیے کہ تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ دینے کی ضرورت مستقل طور پر ختم ہوگئی ہے (۵) حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک غیر مسلم کو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔ ابتداء اسلام میں ان کو اس لیے زکوٰۃ دی گئی تھی کہ مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور کفار غلبہ میں تھے، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ بعض غیر مسلموں کی دلجوئی ہو، تاکہ ان کے ذریعے مسلمانوں سے برسرپیکار کفار کی قوت کو کم کیا جا سکے۔ اس آخری نکتے کو ڈاکٹر وھبہ زحیلی نے یوں بیان کیا ہے: ”حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: کافر کو زکوٰۃ نہیں دی جائے گی، نہ تو دلجوئی کے لیے اور نہ کسی اور مقصد کے لیے۔ ابتداء اسلام میں ان کو مسلمانوں کی تعداد کم ہونے اور دشمنوں کی تعداد زیادہ ہونے کی حالت میں زکوٰۃ دی گئی تھی۔ اب اللہ نے اسلام اور اھل اسلام کو قوت بخشی اور ان کو کافروں کی دلجوئی کرنے سے مستغنی کر دیا۔“ (70)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شوافع کے حوالے سے تو یہ بات درست ہے کہ کافروں کو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ نہ دی جائے۔ اس لیے کہ امام شافعی کے نزدیک مؤلفۃ القلوب کا مصرف عہد رسالت کے بعد بھی برقرار ہے۔ پس یہ کہنا صحیح ہوا کہ تالیف قلب کے طور پر مسلمانوں کو تو زکوٰۃ دی جائے لیکن غیر مسلموں کو نہیں۔ لیکن حنفیہ کے حوالے سے یہ کہنا ناقابل فہم ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک مؤلفۃ القلوب کا مصرف موقوف ہوا ہے، قطع نظر اس سے کہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، لہٰذا اس بات کا کیا مطلب کہ کافروں کو عہد رسالت میں تو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ دی جاتی تھی لیکن اب ان کو اس مقصد کے لیے زکوٰۃ نہ دی جائے؟ یعنی کافروں کی تخصیص کی کیا وجہ، جب کہ یہ مصرف مطلقاً موقوف ہو گیا ہے۔ چنانچہ نہ تو کافروں کو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ دی جائیگی اور نہ مسلمانوں کو۔ لہٰذا اس مسئلے کی تحقیق مزید کے لیے اس بات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ کہ عہد رسالت میں تالیف قلب کے طور پر دیے

جانے والے اموال اور عطیات کی تفصیلات کیا ہیں؟ اس حوالے سے امام قرطبی رحمہ اللہ کی تحقیق یہ ہے کہ عہد رسالت میں جتنے حضرات کو مؤلفۃ القلوب کے طور پر زکوٰۃ دی گئی ہے، وہ سب کے سب مسلمان تھے، ان میں سے کوئی کافر نہیں تھا۔ چنانچہ مؤلفۃ القلوب کے نام گنوانے کے بعد فرماتے ہیں: ''حاصل کلام یہ کہ یہ سارے حضرات مسلمان تھے، ان میں کوئی کافر نہیں تھا۔''(71)

علامہ ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ کی بھی یہی تحقیق ہے، فرماتے ہیں:
''لیکن یہ بات ثابت نہیں کہ نبی کریم ﷺ نے کسی کافر کو دلجوئی کے طور پر کبھی زکوٰۃ دی ہو۔''(72)

اس تحقیق پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے مد میں مال وصول کرنے والوں میں سے بعض نے صراحۃً اس بات کا اظہار کیا ہے کہ مال لینے کے وقت وہ حالت کفر پر تھے۔ علامہ پانی پتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اگر کہا جائے کہ

امام مسلم اور امام ترمذی سعید بن المسیب سے صفوان بن امیہ کے قصہ میں نقل کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے نبی کریم ﷺ نے عطیات دیئے اور حضور میرے نزدیک تمام لوگوں میں ناپسندیدہ شخص تھے۔ آپؐ مسلسل مجھے عطیات دیتے رہے یہاں تک کہ آپؐ میرے نزدیک محبوب ترین انسان بن گئے۔ اس میں اس بات کی صراحت ہے، کہ حضور علیہ السلام صفوان کو حالت کفر میں عطیات دیتے رہے۔ ابن اثیر نے '' **أسد الغابة في معرفة الصحابة** '' میں بڑے جزم اور وثوق سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو اسلام لانے سے پہلے مال زکوٰۃ دیا۔'' (73)

علامہ پانی پتی رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ نقل کیا ہے کہ صفوان بن امیہ کو زکوٰۃ نہیں دی گئی تھی، بلکہ ان کو دیئے جانے والے عطیات جنگ حنین کے مال غنیمت میں سے تھے۔ فرماتے ہیں: ''میں کہتا ہوں امام نووی نے فرمایا: حضور علیہ السلام کا صفوان بن امیہ کو مال دینا حنین کے مال غنیمت میں سے تھا، اور صفوان اس وقت حالت کفر میں تھے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: رافعی کا یہ دعویٰ کرنا کہ ان کو مال زکوٰۃ میں سے دیا گیا تھا، وہم ہے، صحیح بات یہی ہے کہ یہ غنیمت کا مال تھا، خمس میں سے پانچواں حصہ جو نبی کریم ﷺ کے لیے خاص تھا۔''(74) مزید برآں! حضرت ابو بکر رضی اللہ کے عہد میں پیش آنے والے واقعہ میں عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس کے ساتھ مال زکوٰۃ کو تالیف قلب کے طور پر لینے دینے کا مسئلہ نہیں تھا، بلکہ اقطاع الارض یعنی (زمین کا ایک ٹکڑا بطور ملکیت و جائیداد دینا) کا مسئلہ تھا۔ چنانچہ روایت کے الفاظ یوں ہیں: ''جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضاً إلى أبي بكر'' (عیینہ اور اقرع حضرت ابو بکرؓ کے پاس زمین کا مطالبہ لیکر آئے تھے) اور یہ بات معلوم ہے کہ اقطاع الارض کا زکوٰۃ سے کوئی تعلق نہیں۔ صاحب تفسیر مظہری لکھتے ہیں: ''یہ واقعہ زکوٰۃ کے مطالبہ کے بارے میں نہیں، بلکہ اقطاع الارض کے بارے میں ہے تو اس میں (حضرت عمرؓ کے قول کے ذریعے اور اس پر اجماع صحابہ کے ذریعے) مؤلفۃ القلوب (جو کہ مصرف زکوٰۃ) ہے، کے نسخ کا حکم کیونکر لگایا جاسکتا ہے۔''(75)

اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ''مؤلفۃ القلوب'' کے مصرف زکوٰۃ کو حضرت عمر کے موقف اور اس پر اجماع امت کے ذریعے منسوخ کہنے کی بھی حاجت نہیں، پس اجماع کے ذریعے حکم قرآنی کے نسخ والے اشکال اور اس کے جواب کی بھی ضرورت نہیں رہی۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ: (۱) غیر مسلموں کو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ نہیں دی جائے گی (۲) عہد رسالت میں جن لوگوں کو تالیف قلب کے طور پر زکوٰۃ دی گئی تھی، وہ سارے کے سارے مسلمان تھے (۳) غیر مسلموں کو تالیف قلب کے طور پر جو مال دیا گیا تھا، وہ مال زکوٰۃ نہیں تھا بلکہ مال غنیمت میں سے تھا (۴) عہد صدیقی میں عیینہ اور اقرع کے حوالے سے پیش آنے والے واقعہ میں حضرت عمرؓ کے موقف اور اس پر اجماع صحابہ کا تعلق اقطاع الارض سے تھا نہ کہ زکوٰۃ سے۔ پس مؤلفۃ القلوب کے مصرف زکوٰۃ کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں۔

مؤلفۃ القلوب والے مصرف میں فقر شرط ہے یا نہیں؟

اس تحقیق کے بعد مزید ایک نکتہ تحقیق طلب رہ جاتا ہے کہ مسلمانوں کو تالیف قلب کے طور پر جو زکوٰۃ دی جاتی رہی ہے اور عہد رسالت کے بعد بھی یہ حکم موجود ہے، تو کیا اس میں غنی اور غیر غنی کی تفریق ہے؟ یا بوقت ضرورت ہر مسلمان کو مؤلفۃ القلوب کی مد میں سے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے اگرچہ وہ فقیر نہ ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ہر وہ مصرف زکوٰۃ، جس کو زکوٰۃ ہمدردی کی بنیاد پر مل رہی ہو، اجرت عمل کے طور پر نہیں (جیسا کہ **العاملین علیہا** میں تفصیل گزر گئی) اس میں زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہونے کے لیے فقیر ہونا شرط ہے۔ گویا جس طرح '' مؤلفۃ القلوب'' میں نصوص حدیث کے ذریعے تخصیص کر کے غیر مسلم کو خارج کر دیا گیا، اس طرح دیگر نصوص (احادیث) کے ذریعے تخصیص مزید کر کے غنی کو بھی خارج کر دیا گیا، اور یوں '' مؤلفۃ القلوب'' کا مصرف صرف مسلمان فقراء میں منحصر رہ

گیا،اب اس مصرف کو منسوخ کہنے کی نہ کوئی وجہ ہے اور نہ کوئی ضرورت۔

علامہ پانی پتی فرماتے ہیں :''اور جب یہ بات ثابت ہوئی کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم برقرار ہے منسوخ نہیں ہے، لیکن کافر ''مؤلفۃ القلوب'' کا مصداق نہیں، بلکہ یہ حکم مسلمان مؤلفۃ القلوب کے ساتھ خاص ہے اور اس لیے حضور علیہ السلام سے کسی کافر مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ میں سے دینا ثابت نہیں، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ''مؤلفۃ القلوب'' میں تخصیص کر کے کافر کو نکالا گیا تو لا محالہ تخصیص مزید کر کے غنی کو بھی خارج کر دیا جائے۔ یہ تخصیص ان احادیث کی بنیاد پر کی جائے، جو مالدار شخص کے لیے زکوٰۃ لینے کو ناجائز بتاتی ہیں، نیز جو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے کہ زکوٰۃ اغنیاء (مسلمین) سے لی جائے گی اور فقراء (مسلمین) میں خرچ کی جائے گی۔اور جب مسلم غنی کو مؤلفۃ سے خاص کر دیا گیا تو یہ حکم فقیر مؤلفہ میں باقی رہ گیا۔ پس ثابت ہوا کہ مؤلفۃ القلوب بھی فقراء کی قسم ہے،مزید اہتمام کے لیے اس کا عطف فقراء پر کیا گیا ہے،اور یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل میں سے ہے۔ (76)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ : (۱) حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مصرف زکوٰۃ کے لیے اسلام شرط ہے، لہذا کسی بھی کافر کو تالیف قلب کے طور پر بھی زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی (۲) حنفیہ کے نزدیک فقر بھی شرط ہے، لہذا کسی غنی مسلمان کو بھی تالیف قلب کے طور پر بھی زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی (۳) اور ان دونوں نکتوں کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب بھی برقرار ہے، تاہم ''مؤلفۃ القلوب'' صرف '' فقراء مسلمین'' ہی ہیں، گویا ان کو زکوٰۃ دینے کا مقصد اور غرض جس طرح ان کے ساتھ ہمدردی کا اظہار ہو، اس طرح دین کی طرف راغب کرنا بھی مقصود ہو، تاکہ وہ اسلام پر ثابت قدم رہیں اور ان کا کمزور عقیدہ ڈگمگانہ جائے۔

قرآن و سنت سے ثابت شدہ جمہور کے اس مؤقف کی روشنی میں اب ہم کونسل کی اس سفارش کا جائزہ لیتے ہیں،'' **المؤلفۃ قلوبھم** '' یعنی اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں تمام لوگوں کی تالیف کے لیے۔

اس سفارش پر عمومی ملاحظہ تو یہ ہے کہ ''اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں تمام لوگوں کی تالیف کے لیے'' میں اتنا عموم ہے کہ دنیا میں موجود ہر شخص اس کا مصداق ہو سکتا، کسی بھی مد میں خرچ کرنا اس سے خارج نہیں ہوگا۔ مزید وضاحت دو ملاحظات میں ملاحظہ ہو۔ **پہلا ملاحظہ:** سفارش کے الفاظ ''تمام لوگوں'' کا مصداق حسب ذیل لوگ ہو سکتے ہیں۔(۱) تمام غیر مسلم (۲) تمام مسلمان جو غنی ہوں (۳) تمام مسلمان جو فقیر ہوں۔ آخری صورت کے مصرف زکوٰۃ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ لیکن پہلی صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے علی الاطلاق اسلام کی شرط ساقط ہو جائے گی، جب کہ فی الجملہ یہ شرط قطعی اور صریح نصوص شرعیہ اور اجماع امت سے ثابت

ہے۔اور دوسری صورت میں علی الاطلاق فقر کی شرط ساقط ہو جائے گی، حالانکہ یہ شرط بھی قطعی اور صریح نصوص شرعیہ سے ثابت ہے۔اور اس کا عملی نتیجہ یہ ہو گا کہ زکوٰۃ دینے والی اتھارٹی، فرد ہو یا حکومت، جہاں کہیں بھی زکوٰۃ دینے کو اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں سمجھیں، تو زکوٰۃ کے مال کو بغیر روک ٹوک کے خرچ کریں گے۔ دوسرا ملاحظہ سفارش کے الفاظ ''اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں'' اس عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ '' تالیف قلب'' کے علاوہ دیگر مقاصد کے تحت بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے، حالانکہ نص قرآنی سے لغۃً جو بات ثابت ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے سے ان لوگوں کی دلجوئی مقصود ہو، اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی حکم شرعی کو کسی اسم مشتق پر مرتب کیا جائے تو علیت حکم پر دلالت کرتا ہے۔ گویا اس مصرف میں زکوٰۃ خرچ کرنے کی علت صرف ''تالیف قلب'' ہو، جب کہ ''اسلام اور مسلمانوں کا مفاد'' کا اتنا وسیع مفہوم ہے، جس سے کوئی مد خارج نہیں، کسی بھی مقصد کے لیے مال خرچ کیا جائے، اس پر یہ سفارش صادق آئے گی۔ چنانچہ تمام فوجی و عسکری اخراجات، تمام ترقیاتی کام یہاں تک کہ تمام حکومتی اخراجات مسلمانوں کے مفاد میں ہوا کرتے ہیں، لہذا یہ سفارش کسی طرح مناسب نہیں، اور قرآنی آیت کی درست اور صحیح تشریح نہیں۔ اس لئے اس سفارش کو نظرانداز کر دینا چاہیئے اور اس کی جگہ وہی تشریح اختیار کرنی چاہیئے، جو آیت کریمہ کے الفاظ کی لغوی، اصطلاحی اور شرعی تشریح کے مطابق ہے، جس کو امت کے علماء اور فقہاء نے اختیار کیا ہے، اور اس پر امت محمدیہ کا اجماع ہے۔

سفارش (د) کا جزء چہارم ۔۔۔(iv)''فی الرقاب''یعنی ہر قسم کی غلامی سے نجات کے لیے۔

جمہور امت نے مصارف زکوٰۃ والی آیت کریمہ (التوبۃ: ۶۰) میں چوتھے مصرف'' فی الرقاب'' کی جو تشریح کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ غلاموں کا بدل کتابت ادا کر کے آزادی دلائی جائے یا خرید کر آزاد کیے جائیں یا اسیروں کا فدیہ دے کر رہا کرائے جائیں۔(77) صاحب روح المعانی لکھتے ہیں:

''یعنی غلاموں کو آزاد کرنے میں خرچ کرنے کے لیے، اس طرح کہ مکاتب غلاموں کے بدل کتابت کی قسطوں کی ادائیگی میں زکوٰۃ سے ان کی مدد کی جائے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مال زکوٰۃ میں غلاموں کو خرید کر آزاد کروایا جائے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ قیدیوں کا فدیہ دے کر آزاد کر لیا جائے۔'' (78)

آیت کریمہ کے ان الفاظ کا شرعاً یہی مفہوم نکلتا ہے جس کو مفسرین نے بیان فرمایا ہے، اس لیے کہ الرقاب جمع ہے رقبۃ کی، اور رقبۃ کا معنی ہے گردن۔ اور گردن سے مراد ذات ہے، یعنی جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے، چنانچہ لغت میں رقبۃ کا اطلاق ذات پر کیا گیا ہے۔ رقبۃ میں زکوٰۃ خرچ کرنے کا مفہوم یہی ہو سکتا ہے کہ گردن کو چھڑایا جائے، اور گردن چھڑانے کے لیے آزاد کرنا اس تصور پر موقوف ہے کہ وہ گردن آزاد نہ ہو۔ اس کی دو صورتیں ممکن ہیں (۱) غلامی میں جکڑا ہوا ہو (۲) پابند سلاسل ہو۔ اس لیے مفسرین نے ان الفاظ کی تشریح کو ان دو صورتوں میں منحصر کیا ہے، یعنی غلاموں کو چھڑانا، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی غلام نے اپنے آقا سے کتابت کا معاملہ کیا ہو، لیکن بدل کتابت کی ادائیگی پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ غلام ابھی تک رق کامل کے تحت غلامی کی زندگی گزار رہا ہو۔ رقبۃ کے آزاد نہ ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پابند سلاسل ہو، اس لیے مفسرین وفقہاء نے ان الفاظ کو ان دو صورتوں میں منحصر کیا ہے، کوئی تیسری صورت اختیار نہیں کی ہے، صاحب روح المعانی لکھتے ہیں: '' پہلے معنی (غلاموں کو آزاد کرانے) کو امام نخعی، لیث، زہری، شافعی نے اختیار کیا ہے اور یہی سعید بن جبیر سے مروی ہے، اور اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ اور دوسرے معنی (قیدیوں کو آزاد کرانا) کو امام مالک، امام احمد، امام اسحٰق نے اختیار کیا ہے۔ طبری نے اس کی نسبت حسن کی طرف کی ہے، تفسیر طبری میں ہے کہ پہلا معنی ہی حسن سے منقول ہے۔''(79) بہر حال ان معنوں میں جو بھی معنی مراد لیا جائے ''فی الرقاب'' کے الفاظ میں اس کی گنجائش موجود ہے، اسی لیے مفسرین و فقہاء امت نے ''فی الرقاب'' کا اسکے علاوہ کوئی معنی بیان نہیں کیا ہے۔ تاہم زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے دیگر شرائط اور مشہور شرعی طریقے کو ملحوظ خاطر رکھنا ہو گا جس کا حاصل، یہ ہے کہ آزاد کرائے جانے والے غلام کو اس زکوٰۃ کا مالک بنا دیا جائے۔

سفارش پر تبصرہ:۔۔۔ سفارش کے الفاظ یہ ہیں'' ہر قسم کی غلامی سے نجات کے لیے'' غلامی سے کیا مراد ہے؟ اور غلامی سے نجات کا کیا مفہوم ہے؟

غلامی سے نجات کا شرعی مفہوم: غلامی قرآن و سنت کی اصطلاح ہے، اور عہد رسالت سے عہد خلفاء راشدین اور بعد کے اسلامی ادوار میں اس مفہوم و تصور کے مطابق غلام یا باندیاں موجود تھیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت سے غلامی کا سلسلہ چلا آ رہا تھا، کسی بھی لاوارث اور کمزور شخص کو طاقت ور لوگ غلام بنا لیتے تھے، اور پھر ان سے غلاموں جیسا سلوک کرتے تھے۔ یا پھر زمانہ اسلام میں غلامی کا سلسلہ تھا جس کی صورت یہ تھی کہ مسلمانوں کے خلاف برسرپیکار لوگ جب جنگی قیدی بنائے جاتے تو ان کو غلاموں کی حیثیت مل جاتی۔ اس ''غلامی سے نجات'' کا مفہوم یہ ہے کہ غلام یا باندی کو آزاد کر دیا جائے، جس کے مختلف طریقے ہیں۔ مثلاً ام ولد، مدبر یا مکاتب بنا کر آزاد کرنا یا پھر براہ راست آزاد کرنا۔ غلامی سے نجات کا اردو محاورے والا مفہوم ''غلامی'' کا دوسرا مفہوم ہے، جس سے مراد کسی خطے اور علاقے پر باہر سے آنے والی استعماری قوتوں کا بزور شمشیر حکومت کرنا یا پھر عہد جدید میں متعارف طریقوں سے ہٹ کر کسی شخص یا خاندان کی حکومت، جس کے لیے جمہوریت

کی دعویدار حکومتیں" ڈکٹیٹر" اور " آمر" کی اصطلاح استعمال کرتی ہیں۔اس "غلامی سے نجات" سے مراد اس ڈکٹیٹر کی حکومت ختم کر کے جمہوریت قائم کرنی ہے، جس کو بالفاظ دیگر " آزادی دلانے" یا" جمہوری حقوق دلانے" سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ حال میں کئی ممالک میں اس کا مشاہدہ کیا گیا۔ یا پھر استعماری اور غاصب قوتوں اور حکومتوں کے چنگل سے آزادی کی تحریکیں ہوں، برصغیر کی آزادی کی تحریک اس کی شاہد ہے جب کہ اس تحریک کے لیے تو آج تک "انگریز کی غلامی سے آزادی" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، گویا ہمارے عرف میں اس طرح کی تحریک پر" غلامی سے نجات دلانا" صادق آتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ سفارش کے الفاظ "غلامی سے نجات" سے کون سا معنی و مفہوم مراد ہے؟ اگر تو پہلا معنی مراد ہے جو اس ترکیب کے شرعی تصور پر مبنی ہے تو اس سفارش کی صحت میں کوئی کلام نہیں اور اس معنی میں" غلامی سے نجات" زکٰوۃ کا بیان کردہ مصرف ہے۔ لیکن اگر" غلامی سے نجات" کا دوسرا معنی و مفہوم مراد ہے، جو اردو محاورے میں متعارف ہے، تو اس صورت میں" فی الرقاب" کو مصرف زکٰوۃ قرار دینا محل نظر ہے۔اس لیے کہ اس کا عملی نتیجہ یہ ہو گا کہ "آزادی کی ہر تحریک" پر کسی بھی طریقہ سے زکٰوۃ کا مال خرچ کرنا جائز ہو گا، جو کسی طرح بھی" فی الرقاب" کی درست اور شرعی تشریح نہیں۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ "ہر قسم کی غلامی سے نجات کے لیے" جیسے الفاظ میں "فی الرقاب" کی تشریح ایک مبہم تشریح ہے، جو جہاں قرآن مجید کے الفاظ کے خلاف ہے، وہاں امت محمدیہ کے اجماعی مؤقف کے بھی خلاف ہے،اور روح شریعت یا فلسفہ زکٰوۃ کے بھی منافی ہے۔اس لیے" فی الرقاب" کی وہی تشریح اختیار کرنی چاہیے، جو جمہور امت کے مؤقف کے موافق ہے،اور واضح الفاظ میں کتب فقہیہ میں موجود ہے۔

سفارش(د) کا جزء پنجم (V) الغارمین"یعنی کسی نقصان، تاوان یا قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کی مدد کے لیے۔

جمہور امت کے نزدیک" الغارمین" کی تشریح:۔۔۔ غارمین غارم کی جمع ہے اور یہ لفظ" مقروض" اور" قرض دہندہ" دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے اور آیت کریمہ میں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔ ذخیرہ میں ہے : "غارم کے لفظ میں احتمال ہے کہ اس سے مدیون (قرض لینے والا) یا دائن (قرض دینے والا) مراد ہو، اس لیے کہ قرض دینے والے کو بھی غارم کہا جاتا ہے۔"[(80)] چنانچہ اگر یہ لفظ مقروض کے معنی میں ہو تو اس کا مصداق اولین تو وہ مقروض شخص ہے جو قرضوں کے بوجھ تلے دبا ہوا ہو اور نصاب زکٰوۃ سے محروم ہونے کے ساتھ انتہائی غریب بھی ہو، تو اس آیت کی رو سے وہ شخص زکٰوۃ کا حق دار ہے۔ دوسرا وہ مقروض مراد ہے جو بظاہر غریب تو نہیں، بلکہ اس کے پاس نصاب کے برابر مال موجود ہے، لیکن اس کے ساتھ مقروض بھی ہے، اور قرضے اتنے ہیں، کہ اگر ان کو ادا کرے تو صاحب نصاب باقی نہ رہے، ایسے شخص کو بھی زکٰوۃ دی جا سکتی ہے۔ صاحب احکام القرآن رقمطراز ہیں : "یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اگر اس شخص پر اتنا قرضہ ہو، جو اس کے پاس موجود مال سے زائد ہو، تو اس پر زکٰوۃ واجب نہیں، اس لیے کہ وہ فقیر ہے، اس کے لیے زکٰوۃ لینا جائز ہے۔"[(81)] ایسے مدیون کو عام فقراء کے مقابلے میں زکٰوۃ دینی زیادہ بہتر ہے، تاتار خانیہ میں ہے :"جس پر قرضہ ہو، اس کو زکٰوۃ دینا زیادہ افضل ہے، فقیر کو زکٰوۃ دینے کے مقابلے میں" (82)

اور اگر غارم کا لفظ قرض دہندہ کے معنی میں ہو تو مراد یہ ہو گی کہ ایسا شخص، جس کے دوسروں کے ذمہ قرضے ہوں، لیکن وہ ان کو وصول کرنے پر قادر نہ ہو اور نصاب زکٰوۃ بھی اس کے قبضہ میں نہ ہو تو ایسا شخص زکٰوۃ لے سکتا ہے۔ تاتار خانیہ میں ہے :"اور اگر غارم سے مراد قرض دہندہ ہے، تو

مراد یہ ہو گی کہ اس کے دوسرے لوگوں کے ذمے ایسے قرضے ہوں، جن کی فی الحال وصولی ممکن نہ ہو۔ اور اس کی ملکیت میں دیگر اموال ہوں، لیکن وہ اس وقت اس کے پاس موجود نہ ہوں، اور ان تک اس کی رسائی نہ ہو، جب یہ صورت حال ہو گی تو اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز ہے، اس لیے کہ یہ شخص اس حوالے سے فقیر ہے کہ اپنے مال تک اس کی رسائی نہیں"۔[83] علامہ ابن الھمام لکھتے ہیں: "غارم وہ ہے جس پر قرضہ ہو" یا اس کے دوسروں کے ذمے قرضے ہوں جن کی وصولی پر وہ قدرت نہ رکھتا ہو اور دونوں صورتوں میں اس کے پاس اضافی نصاب بھی نہ ہو۔"[84]

سفارش پر تبصرہ: ان تفصیلات کی روشنی میں سفارش کی عبارت کا جائزہ لیتے ہیں تو" قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کی مدد کے لیے" کا مفہوم الغارمین کا مصداق اولین ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں، جب کہ "کسی نقصان، تاوان کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگ" بھی زکوٰۃ کا مصرف ہیں، بشرطیکہ نقصان و تاوان کے باوجود نصاب کے مالک نہ ہوں۔ لیکن کیا ایسے لوگوں کا مصرف زکوٰۃ ہونا اس لیے ہے کہ ان پر غارمین کا لفظ صادق آتا ہے؟ یا پھر اس لیے کہ ایسے لوگ" فقراء و مساکین" کے زمرے میں آتے ہیں؟ بہر حال ایسے لوگوں کا مصرف زکوٰۃ ہونا مسلم ہے، لہذا سفارش کے اس جزء میں اعتراض کی کوئی بات نہیں۔

سفارش (د) کا جزء ششم: (vi) "فی سبیل اللہ یعنی دین کی خدمت اور لوگوں کی بہبود کے کاموں میں" جمہور امت کے نزدیک" فی سبیل اللہ" کی تشریح: اس بات پر ائمہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ "فی سبیل اللہ" کے لغوی مفہوم کے مطابق گھر سے نکلے ہوئے وہ مسافر مراد ہیں جو کسی شرعی فریضہ سر انجام دینے کے لیے سفر پر ہوں۔ لیکن اس لفظ کا مصداق کون لوگ ہیں؟ یعنی کیا اس کے مصداق میں اس حوالے سے عموم ہے کہ کسی بھی شرعی فریضہ کو سرانجام دینے والے مسافر مراد ہیں، یا پھر کسی خاص شرعی فریضہ (مثلاً جہاد، حج یا پھر طلب علم) کو سرانجام دینے والے مسافر مراد ہیں؟ اس حوالے سے اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اس مصرف میں بھی دار و مدار "فقر" پر ہے، لہذا "فی سبیل اللہ" سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی بھی نیک کام کے لیے کوشاں ہو، بشرطیکہ محتاج ہوں، اگر صاحب ثروت ہوں تو حدیث نبویؐ" لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي"[85] (زکوٰۃ دینا جائز نہیں غنی کو اور نہ تندرست کو) کی رو سے ان کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، امام کاسانی فرماتے ہیں: "فی سبیل اللہ کا لفظ تمام عبادات سے عبارت ہے، پس اس کے مفہوم میں تمام وہ لوگ شامل ہیں، جو اللہ کی اطاعت شعاری اور نیکیوں کی انجام دہی میں مصروف عمل ہیں، جب وہ محتاج ہوں۔"[86] امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس کا مصداق فقراء مجاہدین اور غازیوں کو قرار دیتے ہیں۔ صاحب بدائع لکھتے ہیں: "امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فی سبیل اللہ سے مراد محتاج مجاہدین ہیں، اس لیے کہ شریعت کے عرف میں "فی سبیل اللہ" کے الفاظ سے یہی مراد ہوتا ہے۔"[87] امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حاجی مراد ہے، جس نے سفر حج شروع کر دیا ہو، لیکن فقیر بننے کی وجہ سے سفر جاری نہ رکھ سکتا ہو۔ صاحب بدائع لکھتے ہیں: "امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فی سبیل اللہ سے مراد وہ حاجی ہے، جو سفر جاری نہ رکھ سکے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ ایک صاحب نے اپنا اونٹ" فی سبیل اللہ" میں صدقہ کر دیا، تو آپ ﷺ نے اس کو حکم دیا کہ کسی حاجی کو دے دیں۔"[88] علوم دینیہ کے طلباء کو بھی فی سبیل اللہ کا مصداق قرار دیا گیا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: "فی سبیل اللہ کی تفسیر طالب علم کے ساتھ کرنا واقع ہے۔"[89]

شوافع کے نزدیک بھی اس سے مراد مجاہدین ہیں، تاہم اس مصرف کا مقصد چونکہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے، اس لیے مجاہدین اگر مالدار ہوں تو بھی ان کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، بالخصوص ایسے مجاہدین جن کا حکومت کی طرف سے وظیفہ مقرر نہ ہو۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "زکوٰۃ کا ایک مصرف فی سبیل اللہ ہے، اور یہ وہ مجاہدین ہیں کہ جب نشاط محسوس کریں تو (رضا کارانہ) جہاد کریں، اور جو مسلمان فوج میں رجسٹرڈ ہوں، اور تنخواہ لیتے ہوں، تو ان کو فی سبیل اللہ کے مصرف کی حیثیت سے زکوٰۃ نہیں دی جائے گی، اس لیے کہ وہ اپنی تنخواہیں اور بقدر کفایت اخراجات مال فئی میں سے وصول کرتے ہیں۔ اور مجاہد کو فقر اور غنی دونوں حالتوں میں زکوٰۃ دی جائے گی، اس حدیث کی وجہ سے جس کو ہم نے ذکر کیا۔"[90] امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی فی سبیل اللہ کا مصداق غازی اور مجاہد ہے، اگرچہ وہ غنی اور امیر ہو، فرماتے ہیں"۔ "(ابن السبیل کو غنی کے باوجود زکوٰۃ دینے) کی مثال مجاہد فی سبیل اللہ ہے جس کو زکوٰۃ دی جاتی ہے، اگرچہ وہ غنی ہو۔"[91] امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد وہ مجاہدین ہیں، جن کو تنخواہ اور وظیفہ نہیں دیا جاتا۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: "ساتواں مصرف فی سبیل اللہ ہے اور یہ وہ مجاہدین ہیں، جو بغیر تنخواہ کے تطوعاً (رضاکارانہ) جہاد کرتے ہوں"[92]

رفاہی کاموں میں زکوٰۃ خرچ کرنا: ۔۔۔رفاہی کاموں میں خرچ کرنے کی دو صورتیں ہیں (۱) اس طور پر خرچ کرنا کہ کسی فقیر اور محتاج کو مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیا جائے، یا مال زکوٰۃ سے خریدی گئی اشیاء کا مالک بنا دیا جائے، یا مال زکوٰۃ سے بنائی گئی تعمیرات کا مالک بنا دیا جائے (۲) اس طور پر خرچ کرنا کہ مال زکوٰۃ سے پل، مسجد، سرائے وغیرہ تعمیر کی جائے، جو کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے، یا ملکیت میں جا ہی نہ سکے۔ پہلی صورت میں بالاتفاق زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اس

لیے کہ صحت ادائے زکوٰۃ کے لیے مطلوب تمام شرائط موجود ہیں، لیکن دوسری صورت میں بالاتفاق زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ تملیک کی شرط مفقود ہے اور تملیک کی شرط دلائل سے ثابت ہے۔ جس کی مزید تفصیل سفارش نمبر(ھ) پر تبصرہ میں آجائے گی۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں : ''قرآن مجید میں ذکر کردہ مصرف کے علاوہ کسی مصرف میں زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں، مثلاً مسجدوں، پلوں اور آبنوشی کی سکیموں کی تعمیر کے لیے، سڑکوں اور راستوں کی اصلاح کے لیے، نہروں کی اصلاح و مرمت کے لیے، مردوں کی تکفین و تجہیز کے لیے، مہمان نوازی کے انتظامات پر خرچ کرنے کے لیے اور ان جیسے دیگر کار خیر میں، جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے مصارف میں نہیں فرمایا ہے''۔(93) چونکہ اس مسئلے کا تعلق براہ راست '' تملیک '' کے مسئلے کے ساتھ ہے۔ اور تملیک کی شرط کے متعلق آگے مستقل سفارش آرہی ہے، لہذا اس سفارش پر بحث کرتے ہوئے اس مسئلے کو مزید منقح کیا جائے گا۔ بہر حال! متذکرہ تفصیلات کی روشنی میں اب ذیل کی سطور میں سفارش کی عبارت کا جائزہ لیا جاتا ہے :

سفارش پر تبصرہ:۔۔'' فی سبیل اللہ'' یعنی دین کی خدمت اور لوگوں کی بہبود کے کاموں میں ۔

اس عبارت میں ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق دو چیزوں کو بتایا گیا ہے (۱) دین کی خدمت (۲) لوگوں کی بہبود کے کام۔(۱) **دین کی خدمت:** جہاں تک پہلے مصداق کا تعلق ہے تو اگر دین کی خدمت سے مراد دین کی خدمت کرنے والے فقراء ہوں، یعنی، مجاہدین، علم دین حاصل کرنے والے طلبہ یا بعض فقہاء کے مسلک کے مطابق الحاج المنقطع، تو بلاشک وشبہ وہ زکوٰۃ کا مصرف ہیں، لیکن اگر مطلقاً دین کی خدمت مراد ہو، قطع نظر اس سے کہ زکوٰۃ لینے والے فقیر ہوں یا غنی، اور قطع نظر اس سے کہ تملیک کی شرط پائی گئی ہو یا نہیں، تو یہ مراد لینا کسی طرح درست نہیں، جب کہ سفارش کے الفاظ مطلق ہیں، ان الفاظ میں جس طرح اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے دین کی خدمت کرنے والے ایسے لوگ مراد ہوں جو زکوٰۃ کا مصرف ہوں، تو اس کا بھی احتمال ہے کہ مطلقاً دین کی خدمت (مثلاً مسجد اور مدرسہ کی تعمیر وغیرہ) میں زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا مراد ہو، بلکہ یہ احتمال پہلے کی نسبت زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ سفارش کی بنیاد اس پر ہے کہ زکوٰۃ کے لیے تملیک کی شرط نہیں، جیسا کہ سفارش کا آخری حصہ بتا رہا ہے، اور پانچویں سفارش (ھ) میں تو صراحتًا اس شرط کو ساقط قرار دیا گیا ہے۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ ''فی سبیل اللہ'' سے مراد ''دین کی خدمت'' میں زکوٰۃ خرچ کرنا ہے، اس لیے کہ اس تشریح میں زکوٰۃ کی اتفاقی شرائط کو نظر انداز کیا گیا ہے۔(۲) **لوگوں کی بہبود کے کام:** جہاں تک فی سبیل اللہ کے مصداق میں '' لوگوں کی بہبود کے کاموں'' کو شامل کرنے کا تعلق ہے، تو یہ بھی درست نہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ ''بہبود کے کاموں'' سے مراد رفاہ عامہ کے تمام کام ہیں، جن میں مسجدوں، سراؤں ، پلوں، راستوں کی تعمیر اور آب نوشی و آبپاشی کی تمام سکیمیں وغیرہ شامل ہیں۔ اور جیسا کہ اوپر فقہ حنبلی کی کتاب المغنی کی عبارت نقل کی گئی ہے ان مدات میں زکوٰۃ کو خرچ کرنا باتفاق الفقہاء جائز نہیں اس لیے کہ زکوٰۃ کے لیے تملیک شرط ہے، اور ان کاموں میں تملیک نہیں ہوتی، فقہاء کے اس موقف کی بنیاد قرآن وسنت اور تعامل امت و اجماع ملت ہے۔ لہذا ''فی سبیل اللہ'' کی وہ تشریح کرنی چاہیے، جو قرآن و سنت سے ماخوذ ہے، اور جس کو فقہاء ملت نے اختیار کیا ہے، اور جس پر امت کا تعامل ہے۔

سفارش (د) کا جزء ہفتم(vii): ابن السبیل، یعنی مسافروں کی مدد اور ان کے لیے سڑکوں، پلوں اور سراؤں وغیرہ کی تعمیر کے لیے۔

ابن السبیل کی تشریح جمہور کی نظر میں: لغوی اعتبار سے ''ابن السبیل'' سے مراد مسافر ہے، یعنی ایسا مسافر جو فی نفسہ صاحب ثروت ہو، یعنی اس کے پاس اپنے شہر اور وطن میں سرمایہ موجود ہو، لیکن حالت سفر میں محتاج ہو جائے اور اپنے سرمائے تک اس کے لیے رسائی ممکن نہ ہو، تو ایسا شخص زکوٰۃ لے سکتا ہے، اگرچہ خود کمانا یا قرضہ لے کر اپنی ضروریات پوری کرنا اس کے حق میں بہتر ہے، تاہم زکوٰۃ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں، البتہ بقدر ضرورت زکوٰۃ لینی چاہیے۔ فقہاء نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ اگر کوئی صاحب ثروت شخص اپنے وطن اور گھر میں موجود ہو، لیکن اس کے باوجود اپنے سرمائے تک اس کی رسائی ممکن نہ ہو، تو ایسا شخص بھی ابن السبیل کے حکم میں ہے اور زکوٰۃ لے سکتا ہے، گویا دار و مدار اس پر ہے کہ صاحب ثروت ہونے کے باوجود اپنے سرمائے تک اس کی رسائی ہے یا نہیں ؟ ایسے میں اگر کسی شخص کا سرمائے تک رسائی نہ ہو تو مقیم ہونے کے باوجود وہ مصرف زکوٰۃ ہے، اور سرمائے تک رسائی ہو، اور استعمال پر قدرت ہو تو مسافر ہونے کے باوجود وہ ''ابن السبیل'' کے مصداق سے خارج ہے، اور مصرف زکوٰۃ نہیں۔ مفسرین کی تفسیری عبارات اور فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں؛

فقہ حنفی:۔۔۔ امام کاسانی لکھتے ہیں؛ ''ابن السبیل سے مراد وہ مسافر ہے جس کی اپنے مال تک رسائی نہ ہوا گرچہ وہ اپنے وطن میں صاحب ثروت ہو، اس لیے کہ وہ فی الحال فقیر ہے، اور ہم رسول ﷺ سے یہ حدیث روایت کر چکے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: کسی صاحب ثروت کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہیں، الا یہ کہ وہ اللہ کے راستے میں ہو یا مسافر ہو۔'' (94)

التفسیر المظہری میں ہے : ''ابن السبیل''، اس سے مراد مسافر ہے۔ جاننا چاہیے کہ مسافر یا تو ایسے نصاب کا مالک ہو گا، جو زکوٰۃ لینے سے مانع ہو، یا نہیں۔ اگر نصاب کا مالک نہ ہو، تو باتفاق الفقہاء اس کو زکوٰۃ دی جائے گی خواہ وہ

سفر شروع کر چکا ہو، یا سفر کا ارادہ ہو، جیسا جو شخص مسافر نہ ہو، اس لیے کہ وہ فقیر ہے۔ پہلی صورت (مالک نصاب ہونے کی صورت) میں اگر اس کے ہاتھ میں بقدر نصاب مال ہو، جس سے اس کے سفری اخراجات بھی پورے ہوتے ہوں تو اس کو بالاتفاق زکوٰۃ نہیں دی جائے گی، خواہ سفر میں ہو یا ارادہ سفر ہو۔ اور اگر وہ حالت سفر میں ہو، اور وطن میں اس کا کافی سارا مال ہو، لیکن ہاتھ میں کچھ نہ ہو، جس سے وہ صاحب نصاب بن جائے، اور سفری اخراجات بھی پورے کرے تو ایسے شخص کو بالاتفاق زکوٰۃ دی جائے گی، اور یہی شخص امام ابوحنیفہ کے نزدیک درحقیقت آیت کریمہ میں ابن السبیل کا مصداق ہے۔ گویا مصرف زکوٰۃ ہونے کے لیے دارومدار فقر پر ہے، یعنی (الفقیر یداً) فی الحال فقیر ہونا مراد ہے۔ چنانچہ مال کا مالک ہونا مصرف زکوٰۃ کے جواز کے منافی نہیں اگر اس کے ہاتھ میں مال نہ ہو۔ پس جو شخص وطن میں مقیم ہے اور وطن میں اس کا مال ہے (لیکن اس تک رسائی ممکن نہیں) تو وہ بھی بمنزلہ ابن السبیل ہے۔ اور وہ قرض خواہ، جس کا مقروض قرض کا اعتراف واقرار کر رہا ہو، لیکن دیوالیہ ہو چکا ہو، وہ بھی بمنزلہ ابن السبیل ہے محیط میں اس طرح لکھا ہے۔"

فقہ مالکی:۔۔۔ امام مالک رحمہ اللہ نے بھی صراحتاً ابن السبیل سے مسافر ہی مراد لیا ہے۔ فرماتے ہیں: "امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا: مسافر کو، جب حالت سفر میں وہ محتاج ہو جائے، زکوٰۃ دی جائے گی اگرچہ وہ اپنے وطن میں مال رکھتا ہو۔ اور اس کی مثال مجاہد کی ہے کہ اس کو زکوٰۃ دی جاتی ہے اگرچہ غنی اور صاحب ثروت ہو۔ میں نے پوچھا: وہ مسافر، جب اس کی مال تک رسائی نہ ہو؟ فرمایا: وہ بھی ابن السبیل ہے اس کو زکوٰۃ دی جائے گی۔ میں نے دریافت کیا: کیا حاجی بھی امام مالک کے ہاں ابن السبیل ہے اگرچہ وہ غنی ہو؟ فرمایا: جی ہاں۔" (96)

فقہ شافعی:۔۔۔ المھذب اور اس کی شرح المجموع میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مذھب یہی نقل کیا گیا، کہ ابن السبیل سے مسافر ہی مراد ہے۔ فرماتے ہیں: "مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: ایک حصہ ابن السبیل کا ہے، اس سے مراد مسافر ہے یا جو سفر کا آغاز کر رہا ہو، جب کہ وہ سفر میں حاجتمند ہو جائے... سبیل، لغۃ میں راستے کو کہا جاتا ہے، یہ لفظ مؤنث بھی استعمال ہوتا ہے اور مذکر بھی۔ مسافر کو ابن السبیل (راستے والا) اس لیے کہا جاتا ہے، کہ وہ راستے کے ساتھ لزوم اختیار کر لیتا ہے۔" (97)

فقہ حنبلی:۔۔۔ ابن قدامہ مقدسی الشرح الکبیر میں امام احمد بن حنبل کے نزدیک مسافر کو ابن السبیل کا مصداق ٹھہراتے ہوئے لکھتے ہیں: "آٹھواں مصرف ابن السبیل کا ہے۔ اس سے مراد وہ مسافر ہے جس کی مال تک رسائی نہ ہو، شہر سے سفر کا آغاز کرنے والا مراد نہیں۔ ابن السبیل زکوٰۃ کے مصارف میں سے آٹھواں مصرف ہے، اس کے مستحق زکوٰۃ ہونے اور اس مصرف کے باقی رہنے میں کوئی اختلاف نہیں اور مراد ایسا مسافر ہے، جس کے پاس اتنا مال نہ ہو جس کے ذریعے وہ اپنے شہر میں واپس آسکے، اگرچہ اس کے پاس اپنے شہر میں مال ہو، پس اس کو اتنی زکوٰۃ دی جائے گی جس کی بدولت وہ اپنے گھر واپس آسکے.. ہماری دلیل یہ ہے کہ سبیل کا معنی راستہ ہے اور ابن سبیل (راستے والا) سے مراد یہ ہے کہ وہ راستے پر مسلسل چلتا ہے اور راستہ پر موجود رہتا ہے، جیسے رات کے وقت کثرت سے گھومنے پھرنے والے شخص کو ولد اللیل (رات والا) کہا جاتا ہے۔" (98)

فقہ کے چاروں مکاتب فکر کے فقہاء کی عبارات سے چھ باتیں سامنے آتی ہیں: (۱) لغوی اعتبار سے "ابن السبیل" سے مراد مسافر ہے، اور آیت کریمہ میں ابن السبیل کا یہی مفہوم اور معنی ہے کوئی اور نہیں۔ (۲) لغوی معنی کے اعتبار سے "ابن السبیل" کا مصرف زکوٰۃ ہونا باعتبار شخص مسافر کے ہیں نہ کہ باعتبار سفر اور اس کے متعلقات کے (۳) مسافر کا مصرف زکوٰۃ ہونا، مال تک رسائی نہ ہونے (انقطاع عن المال) کے اعتبار سے ہے، جس کو الفقیر یداً (فی الحال فقیر) سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لیے ایسے مسافر کا اپنے وطن میں اگر کوئی مال موجود ہو، تو وہ زکوٰۃ لینے سے مانع نہیں ہے (۴) جس مسافر کا اپنے وطن میں بھی مال نہ ہو، تو وہ بطریق اولیٰ "ابن السبیل" کا مصداق ہے (۵) انقطاع عن المال پر دارومدار ہونے کی وجہ سے ایسا مقیم بھی مستحق زکوٰۃ ہو گا، جو صاحب ثروت ہونے کے باوجود منقطع عن المال ہو (۶) ارادہ سفر کرنے والا شخص امام شافعی کے نزدیک ابن السبیل میں شامل ہے جب کہ امام احمد کے نزدیک شامل نہیں، اور احناف کے نزدیک اصل دارومدار انقطاع عن المال پر ہے۔ ان تفصیلات کی روشنی میں سفارش کا مختصر جائزہ حسب ذیل ہے:

سفارش پر تبصرہ:۔۔۔ "ابن السبیل" یعنی مسافروں کی مدد اور ان کے لیے سڑکوں، پلوں اور سراؤں کی تعمیر کے لیے۔

اس سفارش کے بھی دو جزء ہیں۔ (۱) مسافروں کی مدد کے لیے (۲) مسافروں کے لیے سڑکوں، پلوں اور سراؤں کی تعمیر کے لیے۔

پہلا جزء:۔۔۔ مسافروں کی مدد کے لیے: اگر اس سے مراد یہ ہو کہ کہ زکوٰۃ کا مال مسافروں کے حوالے کر دیا جائے یا اس کے ذریعے اشیاء خرید کر ان کی ملک میں دی جائے، اس شرط پر کہ مسافروں کے پاس مال بالکل نہ ہو یا مال تو ہو لیکن وہ اس کے استعمال پر قدرت نہ رکھتے ہوں، تو یہ بالکل صحیح اور درست ہے، اس صورت میں ادائیگی زکوٰۃ کی صحت میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ لیکن اگر اس سے مراد یہ ہو کہ کسی بھی مسافر کی کسی بھی طریقے سے مدد کی جائے، قطع نظر اس سے کہ وہ مسافر منقطع عن المال ہے یا نہیں اور قطع نظر اس سے کہ مدد کرنے

میں تملیک کی صورت اختیار کی جائے یا نہیں، تو ابن السبیل کی یہ تشریح درست نہیں۔ چونکہ سفارش کے الفاظ (مسافروں کی مدد کے لیے) میں دونوں احتمالات ہیں جب کہ احتمال ثانی مراد لینے کو اس سے تقویت مل جاتی ہے، کہ سفارش کے آخر میں ''مسافروں کے لیے سڑکوں، پلوں اور سراؤں کی تعمیر کے لیے'' والی عبارت کا اضافہ ہے جو صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ سفارش میں ''مسافروں کی مدد'' کو عام رکھا گیا ہے، یعنی کسی بھی مسافر کی کسی بھی طریقے سے مدد کی جائے۔ اور ظاہر ہے کہ جمہور امت نے ابن السبیل کو اس عمومی انداز میں ہر گز مصرف زکوٰۃ نہیں ٹھہرایا ہے۔

دوسرا جزء:۔۔۔ مسافروں کے لیے سڑکوں، پلوں اور سراؤں کی تعمیر کے لیے ''ابن السبیل'' کے مصداق میں توسیع کر کے ان امور کو مصرف زکوٰۃ میں شامل کرنا بالکل غلط ہے، اس کی تفصیل اس سفارش کے جزء ششم ''فی سبیل'' پر تبصرہ میں گزر چکی ہے۔ مزید وضاحت کے لیے عرض ہے کہ یہاں پر بھی تملیک کی شرط کو کالعدم قرار دیا گیا ہے، جو درست نہیں اور اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ تاہم یہاں ایک ملاحظہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اس سفارش کی رو سے اس طرح کے رفاہی کام ''فی سبیل اللہ'' کے مفہوم میں بھی شامل ہیں۔ اگر ہم فرض کریں کہ ''ابن السبیل'' میں دوبارہ ان کو ذکر کیا گیا ہے تو اس کی کوئی وجہ ہے؟ اگر نہیں تو اس میں تکرار ہے، جو کلام میں قبیح سمجھی جاتی ہے اور تکرار کی کوئی وجہ ہے تو اس کو ذکر کر دینا چاہیئے۔ دوسرا ملاحظہ یہ ہے کہ اگر اس سفارش کی رو سے ابن السبیل کی تشریح میں ''مسافروں کی مدد'' کے عمومی مفہوم کو شامل کیا جائے تو اس میں سارے حکومتی ادارے شامل ہو جائیں گے۔ مثلاً ٹریفک پولیس، شاہراہوں کی تعمیر و مرمت کا محکمہ، شاہراؤں پر سکیورٹی کے لیے متعین پولیس، ایر پورٹ، امیگریشن کا محکمہ، سول ایویشن، ایر پورٹ پر خدمات فراہم کرنے والے سارے ادارے، وزارت حج وغیرہ، اس لیے کہ یہ تمام ادارے کسی نہ کسی شکل میں مسافروں کی مدد ہی تو کرتے ہیں، تو کیا ان تمام وزارتوں اور محکموں کے تمام شعبوں پر زکوٰۃ خرچ کی جائے گی؟ اگر اس کا جواب ہاں میں ہو تو اس سے زکوٰۃ، جو ایک مالی عبادت ہے، کی ساری روح ختم ہو جائے گی اور اگر جواب نفی میں ہو، تو سفارش کی عبارت کا تو یہی مفہوم ہے، اس میں تخصیص کس دلیل کی بنیاد پر ہو گی؟ اصل بات یہ ہے کہ شرعی احکام کی ایسی تعبیرات مناسب نہیں، جن میں ابہام ہو، اشکالات سے بھرپور ہوں یا پھر اس پر عمل کی صورت میں خرابیاں لازم آتی ہوں، اور ان احکام کی اصل روح ناپید ہو جاتی ہو۔ بہر حال ان ملاحظات کی وجہ سے سفارش کا یہ جزء بھی قابل قبول نہیں۔

گزشتہ سفارش (ھ) کا متن:۔۔۔ زکوٰۃ کے سلسلے میں تملیک ذاتی کی جو شرط عائد کی گئی ہے، اس کے لیے قرآن و سنت میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے زکوٰۃ جس طرح فرد کو دی جا سکتی ہے، اسی طرح فرد کی بہبود کے کاموں میں بھی خرچ کی جا سکتی ہے۔

(سالانہ رپورٹ ۹۔ ۲۰۰۸ء، ص ۱۶۹)

سفارش کا تجزیہ:۔۔۔ یہ سفارش حسب ذیل دو اجزاء پر مشتمل ہے: (۱) دعویٰ، یعنی زکوٰۃ میں تملیک ذاتی کی شرط کے لیے قرآن و سنت میں کوئی دلیل نہیں۔ (۲) نتیجہ، یعنی فرد یا معاشرہ کی بہبود کے کاموں میں بھی زکوٰۃ خرچ کی جا سکتی ہے۔ جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے اس کا تذکرہ اس سفارش کے ابتدائی اجزاء میں بھی بار بار کیا گیا ہے، اس کا سارا دارومدار اس دعویٰ پر ہے، کہ زکوٰۃ میں تملیک ذاتی کی شرط قرآن و سنت میں نہیں۔ لہذا اس دعویٰ کا جائزہ اس حوالے سے لیا جاتا ہے کہ کیا اس دعوے کے لیے بھی قرآن و سنت میں کوئی دلیل ہے یا نہیں؟

زکوٰۃ کے لیے تملیک کی شرط:۔۔۔ اس بات پر تو ائمہ اربعہ اور دیگر تمام فقہاء کا اور ساری امت کا اجماع ہے، کہ صحت ادائیگی کے لیے تملیک شرط ہے اور امت کا چودہ سو سالہ تعامل بھی اسی پر رہا ہے، کہ زکوٰۃ کو مصارف ثمانیہ مذکورہ فی القرآن میں اس طور پر خرچ کیا جائے کہ اس میں تملیک کی صورت پائی جائے اور جس مد میں خرچ کرنے سے تملیک کی صورت نہ پائی جائے اس میں زکوٰۃ خرچ کرنا صحیح نہیں۔ چنانچہ مساجد کی تعمیر، پلوں اور راستوں کی تعمیر، مرنے والوں کی تجہیز و تکفین میں چونکہ تملیک کی شرط نہیں پائی جاتی ہے، لہذا ان مدوں میں خرچ کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ یاد رہے کہ تملیک کا معنی ہے مالک بنانا، اور ملکیت انسان کی صفت ہے، کوئی زندہ انسان ہی کسی چیز کا مالک بن سکتا ہے، مرنے کے بعد صفت ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرنے کے ساتھ ہی مرنے والے شخص کی تمام مملوکہ اشیاء اس کے ورثہ کی ملکیت میں خود بخود منتقل ہو جاتی ہیں، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرا ہوا شخص کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا۔ اس طرح غیر انسان بھی کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا، یہی وجہ ہے کہ از روئے شرع زندہ انسان کے علاوہ کسی بھی مخلوق کے لیے ان تصرفات کا ثبوت یا اس کی طرف ان تصرفات کی نسبت جائز نہیں جو آثار ملکیت میں سے ہیں، مثلاً: بیع و شراء کرنا، ہبہ کرنا، وقف کرنا وغیرہ۔ فقہاء کرام نے اس صورت مسئلہ کو یوں بیان کیا ہے:

ابن قدامہ: ''جن مصارف کا ذکر اللہ تعالیٰ نے کیا ہے، ان کے علاوہ دیگر مصارف میں زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں، جیسے مسجدیں اور پلوں کی تعمیر، آبنوشی کی سکیمیں، راستوں اور سڑکوں کی اصلاح، دریاؤں کے کناروں کی مرمت، مردوں کی تجہیز و تکفین، مہمان نوازی کے لیے انتظامات اور ان جیسے دیگر وہ رفاہی کام، جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے نہیں کیا۔''(99) **سرخسی:** ''فرمایا: مال زکوٰۃ میں سے غلاموں کو آزاد کرنا، حج کرانا، مرنے والوں کے قرضے ادا کرنا، ان

کی تجہیز و تکفین کرنااور مسجدیں تعمیر کرنا جائز نہیں''۔ (100) کاسانی: ''زکوٰۃ کی نیت سے غلاموں کو آزاد کرنا دو وجھوں سے جائز نہیں۔ پہلی وجہ، جیسے ہم نے ذکر کیا یہ ہے کہ جو چیز واجب ہے وہ ایتاء الزکوٰۃ (زکوٰۃ عطیہ کر کے دینا) ہے، اور ایتاء (دینے) کا مطلب تملیک (مالک بنانا) ہے۔ مکاتب غلام کو عطیہ کرنا تو تملیک ہے، لیکن اعتاق (غلام آزاد کرنا) تملیک نہیں۔'' (101) امام مالک بن انس نے فرمایا: ''جائز نہیں ہے کہ کوئی اپنی زکوٰۃ میت کے کفن دفن میں دیدے، اس لیے کہ زکوٰۃ فقراء اور مساکین، اور جن کا تذکرہ اللہ نے فرمایا ہے، کا حق ہے، مرنے والوں اور مسجدیں تعمیر کرنے کے لیے نہیں۔'' (102)

وھبۃ زحیلی لکھتے ہیں : ''تمام فقہی مذاہب کے جمہور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن مصارف کا ذکر اللہ نے کیا ہے، ان کے علاوہ مصارف میں زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں، جیسے مسجدیں، چھوٹے بڑے پل اور پانی کے ٹینک تعمیر کرنا، نہریں کھدوانا، راستوں کی مرمت کرنا، مرنے والوں کا کفن دفن اور ان کے قرضے ادا کرنا، مہمان نوازی کے لیے انتظامات، شہر کے فصیل کی تعمیر، جہاد کے وسائل مہیا کرنا جیسے جنگی کشتیاں بنانا، اسلحہ خریدنا اور اس طرح کے دیگر رفاہ عامہ کے وہ کام، جن کا تذکرہ اللہ نے نہیں کیا، اور جن میں تملیک نہیں''۔ (103) ان عبارات فقہیہ کا حاصل یہ ہے کہ چاروں ائمہ مجتھدین یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمھم اللہ، ان کے شاگرد، متقدمین اور متاخرین فقھاء، اھل فتویٰ، تمام متقدمین و متأخرین مفسرین قرآن کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحت زکوٰۃ کے لیے تملیک شرط ہے، اور جس صورت میں تملیک نہیں پائی جائے گی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

ڈاکٹر وھبۃ زحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ میں جمہور فقہاء مذاہب کے مسلک کو نقل کرنے کے فوراً بعد امام کاسانی رحمۃ اللہ کے حوالے سے لکھ دیا کہ ان کے نزدیک زکوٰۃ کے مال سے مساجد کی تعمیر جائز ہے، اور یہ مصرف ''فی سبیل اللہ'' کے تحت داخل ہے۔ الفاظ ملاحظہ ہوں: ''لیکن امام کاسانی نے فی سبیل اللہ کی تفسیر تمام رفاہی کاموں کے ساتھ کی ہے۔ پس ہر وہ شخص اس مصرف میں داخل سمجھا جائے گا جو اللہ کی اطاعت اور نیکی کے کاموں میں مگن رہتا ہے جب وہ محتاج ہو، اس لیے کہ فی سبیل اللہ عام ہے ملک میں، یعنی مساجد وغیرہ مذکورہ اشیاء میں شامل ہے''۔ (104)

تو کیا حقیقت میں امام کاسانی رحمہ اللہ نے ''فی سبیل اللہ'' کو عام رکھ کر مساجد کی تعمیر کو اس میں شامل کیا ہے؟ مناسب ہو گا کہ امام کاسانی کی اس عبارت کو بعینہ نقل کیا جائے جس سے وھبۃ زحیلی استدلال کر رہے ہیں، فرماتے ہیں: ''فی سبیل اللہ تمام اچھے کاموں سے عبارت ہے پس ہر وہ شخص اس کا مصداق ہے جو اللہ کی اطاعت اور نیک کاموں کے لیے کوشاں ہو، جب وہ محتاج ہو''۔ (105)

یہ عبارت صراحۃً بتاتی ہے کہ امام کاسانی ''فی سبیل اللہ'' میں عموم بتا رہے ہیں، اور تمام نیکی کے کام کو اس میں شامل کر رہے ہیں۔ لیکن یہ ہرگز نہیں بتا رہے ہیں کہ تملیک کے بغیر تمام اچھے کام کرنے والے لوگ اس میں شامل ہیں، خود عبارت میں اس بات کی تصریح دو مرتبہ موجود ہے (۱) فیدخل فیه کل من سعی (فی سبیل اللہ میں ہر وہ شخص شامل ہو گا جو اطاعت خداوندی اور نیکی کے کاموں میں کوشاں ہو)(۲) إذا کان محتاجاً (یعنی جب وہ شخص محتاج ہو)۔ یہ دونوں عبارتیں صراحۃً بتا رہی ہیں کہ تمام نیکی کے کاموں کے لیے کوشاں لوگ زکوٰۃ کا مصرف ہیں، بشرطیکہ وہ محتاج ہوں۔ اور یہ عموم اس تناظر میں کیا گیا ہے کہ فی سبیل اللہ سے بعض فقہاء نے صرف مجاہدین مراد لیے ہیں، بعض نے حاجی اور بعض نے طالب علم۔ تو امام کاسانی نے فرمایا کہ ان تینوں سمیت وہ لوگ بھی اس کے عموم میں داخل ہیں جو کسی بھی نیک کام کی انجام دہی کر رہے ہوں، اور عجیب بات یہ ہے کہ ڈاکٹر زحیلی نے امام کاسانی کی عبارت کے وہ الفاظ نقل کیے ہیں، جو ''نیک کاموں میں کوشاں لوگوں'' کو زکوٰۃ کا مصرف بنانے پر صراحۃً دلالت کر رہے ہیں، لیکن نتیجہ وہ اخذ کیا ہے، جس پر عبارت کے الفاظ کا کسی بھی درجے میں دلالت نہیں۔ لہذا ڈاکٹر زحیلی کا یہ کہنا'' ''ای یشمل عمارة المساجد و نحوها مما ذكر'' ناقابل فہم ہے۔ بہر حال فقہاء کرام کے اس مؤقف کی بنیاد کیا ہے کہ صحت ادائیگی زکوٰۃ کے لیے تملیک شرط ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فقہاء کرام نے قرآن کریم اور احادیث نبویہ سے اس شرط کو ماخوذ سمجھا ہے، اور قرآن و حدیث ہی سے اس پر استدلال کیا ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

پہلا استدلال :- - '' إنما الصدقات للفقرآء الایۃ (التوبۃ: ٦٠) اس آیت کریمہ سے صحت زکوٰۃ کے لیے تملیک شرط ہونے پر اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ آیت کریمہ میں آٹھ مصارف زکوٰۃ بطور حصر بیان ہوئے ہیں یہ اسلوب بیان اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ زکوٰۃ ان آٹھ مصارف کے لیے ثابت ہے اور ان کے علاوہ ثابت نہیں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ مصارف ثمانیہ کے الفاظ کے مصداق اشخاص ہیں، لہذا ان آٹھ مصارف کے علاوہ اگر زکوٰۃ خرچ ہو گی تو وہ آیت کریمہ میں مذکور مصرف کے منافی ہو گی، لہذا جائز نہیں ہو گی۔ اس استدلال کو ابن قدامہ حنبلی حسب ذیل الفاظ میں لکھتے ہیں:۔ ''(إنما الصدقات للفقرآء)اس آیت کریمہ میں کلمہ إنما حصر واثبات کے لئے ہے، جو مذکور کو ثابت کرتا ہے اور ماعدا کی نفی کرتا ہے''۔ (106) اس استدلال کی بنیاد حسب ذیل حدیث نبوی ہے :

عن زیاد بن الحارثؓ الصدائی قال: أتیت النبی ﷺ فبایعته، قال: فأتاه رجل فقال: أعطنی من الصدقة، فقال له رسول الله ﷺ: إن الله لم یرض بحکم نبی ولا غیره فی الصدقات حتی حکم فیها فجزأها ثمانیة أجزاء فإن کنت من تلک الأجزاء أعطیتک حقه۔[107]

(زیاد بن الحارثؓ الصدائی سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور آپؐ کے دست مبارک پر بیعت کی، فرمایا: ایک صاحب تشریف لائے اور کہنے لگے: مجھے زکوٰۃ دیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ زکوٰۃ کے بارے میں کسی نبی یا کسی اور کے فیصلے پر راضی نہیں ہوئے، چنانچہ خود فیصلہ کیا اور زکوٰۃ کے آٹھ مصارف متعین کیے۔ اگر آپ بھی ان آٹھ مصارف میں سے کسی مصرف کے زمرے میں آتے ہوں تو آپ کو زکوٰۃ دے دوں گا)

حاصل کلام یہ ہے کہ آیت کریمہ اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ زکوٰۃ کے مصارف آٹھ ہی ہیں، لہٰذا ان آٹھ مصارف کے علاوہ کہیں اور زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں، اور مساجد، پلوں اور راستوں وغیرہ کی تعمیر ان مصارف ثمانیہ کے علاوہ ہے، اس لیے وہ زکوٰۃ کے مصارف نہیں۔ اگر فی سبیل اللہ یا کسی اور مصرف کے مفہوم میں تعمیم کر کے سارے کار خیر زکوٰۃ کا مصرف قرار دیئے جائیں تو قرآن مجید اور حدیث نبوی میں آٹھ مصارف کی تخصیص کی کیا توجیہ ہو گی؟

دوسرا استدلال:۔۔۔ إیتاء (کوئی چیز دینا) کا معنی "تملیک" (مالک بنانا) ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اٰتوا الزکوٰۃ (زکوٰۃ دیا کرو) پس کھانے کو کسی کے لیے مباح کرنے سے اور جس کام میں تملیک بالکل نہ ہو، جیسے مساجد کی تعمیر وغیرہ، کے ذریعے زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی۔[108] اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ زکوٰۃ خرچ کرنے کے لیے قرآن مجید میں لفظ "إیتاء" استعمال کیا گیا ہے، اس کے لغوی مفہوم میں تملیک کا معنی اس طور پر پایا جاتا ہے کہ جب تک بطور تملیک زکوٰۃ نہ دی جائے، اس وقت تک "إیتاء" کا حقیقی لغوی مفہوم متحقق نہیں ہو گا۔ اور نصوص شرعیہ سے احکام اخذ کرنے میں متعارف لغوی مفاہیم کی روشنی میں شرعی مفاہیم کی تعیین ہوتی ہے، پس تملیک کے طور پر زکوٰۃ دینا "اٰتوا الزکوٰۃ" پر عمل کرنے کے زمرے میں آئے گا، اور جہاں تملیک نہیں ہو گی وہاں ایتاء الزکوٰۃ متحقق نہیں ہو گا۔

تیسرا استدلال:۔۔۔ اللہ تعالیٰ نے صدقات (زکوٰۃ) کو مذکورہ آٹھ مصارف میں حرف لام کے ساتھ خاص کیا ہے اور لام کا معنی اختصاص ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہی آٹھ مصارف مستحق زکوٰۃ ہونے کے ساتھ خاص ہیں، تو اگر ان آٹھ مصارف کے علاوہ بھی زکوٰۃ خرچ کرنا جائز ہو جائے تو اختصاص کا معنی ہی باطل ہو جائے گا، اور اس طرح جائز نہیں۔[109] اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ نحوی ترکیب کے مطابق آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے پہلے چار مصارف کو حرف جار کے ساتھ ذکر لیا گیا ہے۔ پہلے مصرف للفقراء پر حرف جار لام داخل ہے اور **المساکین و العاملین علیها و المؤلفة قلوبهم** کا الفقراء پر عطف ہے، یوں عطف کے ذریعے یہ بھی لام کے مجرور ہیں۔ اور جس طرح ہر لفظ (فعل اور اسم) کا لغوی و شرعی مدلول ہوتا ہے اسی طرح حروف کے بھی لغوی و شرعی مدلولات و معانی ہوا کرتے ہیں۔ لام حرف جر عربی زبان میں اختصاص کے معنی پر دلالت کر رہا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں مذکورہ مصارف کے ساتھ زکوٰۃ خاص ہے۔ اب اگر ان مصارف کے علاوہ زکوٰۃ خرچ کی جائے گی، تو اختصاص کا معنی برقرار نہیں رہے گا، اور لفظ کے مدلول کو بلا کسی دلیل کے چھوڑنا جائز نہیں، ورنہ ہر کلام کا اپنے معانی پر دلالت باطل ہو جائے گی۔

بقیہ چار مصارف کو حرف فی کے ساتھ ذکر کرنے کی حکمت: ۔۔۔ آخری چار مصارف کو حرف فی کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ حرف "فی" کا کیا معنی ہے؟ اور اسلوب کلام تبدیل کر کے ان چار مصارف کو پہلے چار مصارف کے برعکس حرف فی کے ساتھ ذکر کرنے کی کیا حکمت ہے؟ علامہ ثناء اللہ پانی پتی رقمطراز ہیں: "حرف لام سے عدول کر کے حرف فی کو ذکر کیا گیا تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو، کہ آخری چار مصارف پہلے چار مصارف (فقراء، مساکین، مؤلفہ اور عاملین) کی نسبت زکوٰۃ لینے کے زیادہ حقدار اور مستحق ہیں، اس لیے کہ حرف فی ظرفیت (برتن میں کوئی چیز رکھنا) کے معنی پر دلالت کر رہا ہے، تو حرف "فی" کے ذریعے اس بات کی طرف توجہ دلائی گئی کہ یہ مصارف اس بات کے زیادہ حقدار ہیں کہ (زکوٰۃ انہی میں رکھی جائے)"۔[110] یعنی حرف فی کے ذریعے لام کا معنی ختم نہیں ہوا، بلکہ اس طور پر اس کی مزید تاکید کی گئی کہ زکوٰۃ ان مصارف کے ساتھ ایسی خاص ہے، جیسے ظرف (برتن) کے ساتھ مظروف (رکھی گئی چیز) خاص ہو، گویا اختصاص کی تاکید کی گئی۔ پھر ان آخری چار مصارف میں بھی "فی الرقاب" کے بعد اور "فی سبیل اللہ" میں بھی حرف فی مکرر مذکور ہے، جبکہ "الغارمین" اور "و ابن السبیل" میں عطف پر اکتفا کیا گیا۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان چار مصارف میں "الغارمین" اور "ابن السبیل" کی بنسبت "الرقاب" اور "سبیل اللہ" والے مصارف اور بھی زیادہ مستحق زکوٰۃ ہیں۔

سات یا چھ مصارف میں استحقاق زکوٰۃ کا مدار فقر ہے:۔۔۔ متذکرہ بالا مضمون کی مزید وضاحت در حقیقت ایک اور مقدمہ پر مبنی ہے جس کا خلاصہ اس عنوان میں بیان کیا گیا، اور وہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا اصل مصرف فقراء اور

مساکین ہیں، جیسا کہ حدیث معاذ" **وترد علی فقرآئهم** " میں صراحتاً اس کا ذکر ہے۔ نیز قرآن مجید کی آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے، علامہ ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں : "استحقاق زکوٰۃ کا دارومدار فقر پر ہے: ارشاد باری تعالیٰ" **وتؤتوها الفقرآء** "اس بات پر دلالت کرہاہے کہ تمام صدقات کو فقرآء پر خرچ کیا جائیگا، اور یہ کہ استحقاق زکوٰۃ کا دارومدار فقر پر ہے کسی اور چیز پر نہیں۔ اوراللہ تعالیٰ نے دیگر مصارف زکوٰۃ جو اس آیت کریمہ "**إنما الصدقات للفقرآء والمساکین**" میں بیان کئے ہیں، تو یہ مصارف بھی فقر ہی کی وجہ سے مستحق زکوٰۃ ہیں۔ اور جہاں تک المؤلفة قلوبھم والعاملین علیہا کا تعلق ہے، تو در حقیقت یہ لوگ زکوٰۃ کے طور پر نہیں لیتے، بلکہ زکوٰۃ امام کے ہاتھ میں فقرآء کے لئے آجاتی ہے، پھر امام اس کو مولفۃ القلوب اور عاملین پر اس طور پر خرچ کر دیتا ہے کہ خدمت کا عوض ہو، یا اھل اسلام سے ان کا شر دفع ہو جائے (ان میں بھی اکثریت فقرآء کی ہے) یا پھر ان کو ایمان کی طرف مائل کیا جائے (اس میں ان کے دفع شر کے ساتھ ان ہی کے لئے نقد نفع کا حصول ہے)" (111)

اس اصول کی روشنی میں جب قرآن مجید کے آٹھ مصارف زکوٰۃ کا جائزہ لیا جاتاہے، تو ان میں سے چھ مصارف میں بالاتفاق فقر کو مدار زکوٰۃ قرار دیا گیا ہے، بقیہ دو مصارف میں سے بھی ایک مصرف "ابن السبیل" میں ائمہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ پہلے گزر گیا۔ آئمہ احناف کے نزدیک اس مصرف میں بھی دارو مدار فقر پر ہے، یہی وجہ ہے کہ احناف کے نزدیک ابن السبیل کو صرف فقیر ہونے کی صورت میں زکوٰۃ دی جائے گی خواہ حقیقتاً فقیر ہو یا یداً فقیر ہو۔ صرف ایک مصرف "العاملین علیہا" کا مصرف زکوٰۃ ہونا بالاتفاق غیر فقر، یعنی عمل زکوٰۃ کی وجہ سے ہے، اور اگر دیکھا جائے تو العاملین علیہا بھی بالواسطہ فقر کی وجہ سے مصرف ہے، اس لیے کہ وہ زکوٰۃ کو مصرف حقیقی یعنی "فقراء" تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، اور اصول یہ ہے کہ ذریعہ الی المقصود بھی مقصود کے حکم میں ہوتاہے، جیسا نماز کے لیے طہارت کا حصول، گویا العاملین علیہا کو زکوٰۃ دینا بھی در حقیقت فقراء کی مدد کے لیے ہے۔ نیز زکوٰۃ کی وصولی و تقسیم کی خدمات سرانجام دینے کی وجہ سے عاملین اپنے معاملات کو نبھا نہیں سکتے اس لیے وہ بھی فقراء کے حکم میں ہیں۔ التفسیر المظہری میں ہے : "اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فقراء کی اقسام میں سے زکوٰۃ سے متعلق خدمات سرانجام دینے والوں کو بھی مجازاً شمار کیا، خواہ وہ عاملین غنی ہوں یا فقیر، اس لیے کہ وہ زکوٰۃ جمع کرنے اور تقسیم کرنے میں فقراء کے وکیل ہیں، اور فقراء ہی کے معاملات میں مشغول ہوتے ہیں، اس لیے فقراء پر ان کے خرچے لازم ہوں گے، پس عاملین حکماً فقیر ہیں"۔ (112)

بہر حال اس تفصیل سے یہی بات سامنے آتی ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف حقیقی فقرآء ہی ہیں، اور قرآن مجید کے ذکر کردہ آٹھوں مصارف میں حقیقتاً فقر موجود ہے یا حکماً، اس مضمون کو علامہ پانی پتی رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے : "میں کہتاہوں - واللہ اعلم - آیت کریمہ سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف صرف فقراء ہی ہیں، اغنیاء نہیں۔ اور فقیر سے مراد وہ شخص ہے جو غنی کے برعکس محتاج ہو، خواہ اس کے پاس تھوڑا بہت مال ہو یا نہ ہو، پس فقیر مسکین وغیرہ دیگر اقسام سے اعم ہے۔ اکثر احناف کے نزدیک فقیر وہ شخص ہے، جس کے پاس نصاب سے کم مال ہو۔ اور جو میں نے کہا وہ ابو حنیفہؒ کے مذہب کے زیادہ موافق ہے، اس لیے کہ امام صاحب نے غارم اور غازی وغیرہ میں بھی فقر کا اعتبار کیا ہے۔ ہمارے موقف یعنی یہ کہ "فقر میں عموم ہے اور سارے مصارف کو شامل ہے" کی دلیل حضرت معاذؓ کا وہ قصہ ہے جس کو بخاری و مسلم نیز اصحاب السنن نے ابن عباسؓ کی روایت سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو ان کو ہدایت کی کہ آپ اہل کتاب کے پاس جا رہے ہو، پس ان کو دعوت دیں کہ وہ لا الٰہ الا اللہ اور میری رسالت کی گواہی دیں۔ اگر وہ اس بات کو مان لیں، تو ان کو بتادیں کہ اللہ تعالیٰ نے دن رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں اگر اس کو بھی مان لیں، تو ان کو بتادیں، کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے، جو ان کے مالداروں سے لی جائے گی، اور ان ہی کے محتاجوں میں تقسیم ہوگی۔ اگر وہ اس کو بھی مان لیں، تو آپ کو چاہیئے کہ ان سے زکوٰۃ میں اعلیٰ قسم کے عمدہ مال وصول کرنے سے بچیں، نیز مظلوم کی آہ سے بھی بچیں، اس لیے کہ مظلوم کی آہ اور اللہ کے درمیان کوئی آڑ نہیں"۔ (113)

قرآن مجید میں آٹھ مصارف زکوٰۃ ذکر کرنے کی حکمت:۔۔ اب سوال یہ پیدا ہوتاہے کہ جب فقراء ہی حقیقی مصرف زکوٰۃ ہیں تو قرآن مجید نے آٹھ مصارف کیوں بیان کیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اہتمام مزید کے لیے ایسا کیا گیا۔ یعنی زکوٰۃ کا اصل مصرف تو فقراء ہی ہیں، لیکن اگر فقر کے خاتمے کے ساتھ ساتھ شرائط زکوٰۃ کی رعایت رکھتے ہوئے ادائیگی زکوٰۃ کے ذریعے دیگر نیک مقاصد حاصل ہو سکیں تو اس میں دوہرا فائدہ اور دوہرا اجر ہوگا۔ اس بات کی طرف مفسرین نے یوں اشارہ کیا ہے : "مساکین اور بعد والے مصارف کا فقراء پر عطف عطف الخاص علی العام کے قبیل میں سے ہے، جیسا کہ اس آیت کریمہ (حافظوا علی الصلوٰت والصلوٰۃ الوسطی الآیۃ) (نمازوں کی پابندی کریں اور نماز وسطی کی) میں ہے۔ پس یہ اسلوب کلام کسی بات کے ذکر کرنے میں زیادہ اہتمام کا اظہار کرنے کے لیے ہوتا ہے)" (114) حاصل اس کا یہ ہے کہ زکوٰۃ کا اصل مصرف تو فقراء اور محتاج لوگ ہیں اور زکوٰۃ کی روح اور فلسفہ یہ ہے کہ ادائیگی زکوٰۃ کے ساتھ محتاج مسلمانوں کا فقر ختم کر کے ان سے اظہار ہمدردی

کیا جائے۔ اب اگر اس مقصد کے ساتھ ساتھ اعلاء کلمۃ اللہ، اشاعت دین، خاتمہ رقیت (غلامی کا خاتمہ) جیسے اچھے مقاصد پورے ہوں، تو دوہرا فائدہ حاصل ہو گا، یعنی زکوٰۃ بھی ادا ہو گی جو احتیاج ختم کرنے کا ذریعہ ہو گا، اور متذکرہ بالا اعلیٰ مقاصد بھی حاصل ہوں گے، اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے، جیسا فقہاء نے تصریح کی ہے، کہ اگر زکوٰۃ رشتہ دار فقراء کو دی جائے، تو ادائیگی زکوٰۃ کے ساتھ ساتھ صلۂ رحمی بھی ہو گی۔ گویا الفقراء اور المساکین کے الفاظ کے ذریعے زکوٰۃ کے مصرف حقیقی کی تعیین کی گئی، اس کے بعد اس مصرف کے چند انواع کو **المؤلفة قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل** کے ساتھ ذکر کیا گیا، اس معنی کہ ایسے فقراء پر زکوٰۃ خرچ کرنے کو ترجیح ہو گی جو فقیر کے ساتھ ساتھ غلام، غارم، مجاہد اور سفر نیک پر نکلا ہوا مسافر بھی ہو۔

چوتھا استدلال: ۔۔۔ اس تحقیق کی روشنی میں تملیک کی شرط کے ثبوت کے لیے ایک اور دلیل سامنے آتی ہے، جو وضاحت کے ساتھ اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ صحت ادائیگی زکوٰۃ کے لیے تملیک شرط ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب فقراء ہی زکوٰۃ کے مصرف ہیں، تو گویا حدیث معاذ "وترد إلى فقرآئهم" نے آیت کریمہ کا مقصود بتلایا، اور وہ یہ کہ زکوٰۃ صرف اور صرف فقراء ہی کو دی جائے گی، اور بقیہ مصارف فقراء ہی کی مختلف اقسام اور اصناف ہیں، اسی لیے حدیث معاذ میں صرف فقراء کے ذکر کرنے پر اکتفا کیا گیا۔ اور ظاہر ہے کہ فقراء کو زکوٰۃ دینا تملیک ہی کے طور پر ہوتا ہے۔ پس زکوٰۃ کی اس طرح ادائیگی کرنا جس میں فقراء کو زکوٰۃ نہ پہنچے، صحیح ادائیگی نہیں ہو گی۔ لہٰذا رفاہ عامہ کے کاموں میں زکوٰۃ خرچ کرنا اس لیے صحیح نہیں کہ اس طرح زکوٰۃ اپنے مصرف میں خرچ نہیں ہوتی، گویا فقراء کو زکوٰۃ دینا اور تملیک لازم ملزوم ہیں، جس پر حدیث معاذ دلالت کر رہی ہے۔

قرآن و سنت کی روشنی میں متذکرہ بالا استدلالات سے یہ ثابت ہو گیا، کہ تملیک کی شرط قرآن و سنت سے ثابت ہے، اور انہی استدلالات کی بنیاد پر امت کے علماء، مفسرین اور فقہاء کا بالاتفاق تملیک کی شرط پر اجماع ہے، اور اس پر پوری امت کا تعامل چلا آ رہا ہے۔ لہٰذا سفارش میں یہ کہنا کہ تملیک کی شرط کے لیے قرآن و سنت میں کوئی دلیل نہیں، بالکل غلط اور باطل ہے۔ تاہم اگر سفارش سے مراد یہ ہو کہ صراحتاً قرآن مجید اور سنت رسول ﷺ میں تملیک کی شرط کا تذکرہ نہیں، یعنی جس طرح کسی فقہی عبارت میں الفاظ صریحہ کے ساتھ کوئی جزئیہ بیان ہوتا ہے، مثلاً فقہاء کی یہی عبارت کہ " زکوٰۃ کے لیے تملیک شرط ہے" تو ایک تو یہ دعویٰ فی ذاتہ باطل ہے، اس لیے کہ ہر مسئلے اور جزئیے کا قرآن و سنت میں اس طرح مذکور ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ ایک حدیث نبوی صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہی ہے۔ اور اگر ہم یہ شرط لگا دیں، تو اکثر شرعی احکام باطل ہو جائیں گے۔ دوسرا یہ کہ جس طرح تملیک کی شرط کا بالفاظ تملیک صراحۃً قرآن و سنت میں ذکر نہیں، تو کم از کم اشارۃً اور استدلالاً تو ذکر ہے، جو مؤید بالاجماع والتعامل بھی ہے۔ جس کی تفصیل اوپر گزر گئی، جب کہ سقوط شرط تملیک کا تو نہ صراحۃً ذکر ہے اور نہ اشارۃً و استدلالاً، چہ جائیکہ اس پر امت کا اجماع اور تعامل ہو جائے، اس لیے تملیک کی شرط کو ساقط کرنا ہی در حقیقت بلا دلیل ہے۔ لہٰذا اس قسم کے بلا دلیل نظریات کو کونسل کی سفارشات میں پیش کرنا درست رویہ نہیں، جس کی آئینی ذمہ داری یہ ہے کہ قرآن و سنت کے منضبط احکام کی روشنی میں سفارشات پیش کرے۔ بہر حال تملیک سے متعلق سفارش بھی بے بنیاد اور بے اصل ہے، لہٰذا اس کو ختم کرنا ہی ضروری ہے۔ هٰذا ما عندي والله أعلم بالصواب۔

حواشی وحوالہ جات

1- المرغینانی، الامام برھان الدین علی بن ابی بکر، الھدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، الطبعۃ ۱۴۱۷ھ، ادارۃ القرآن، کراچی، ۲/۱۶۱-۱۶۲

2- الزُحَيْلِيّ، وَهْبَة الدكتور، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، الناشر: دار الفكر - سوريَّة - دمشق، ۲/۷۳۰

3- حوالہ مذکور ۲/۷۴

4- حوالہ مذکور ۲/۷۴

5- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، م: ۵۸۷ھ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: ۱۴۰۶ھ-۱۹۸۶ء، ۲/۱۱

6- مالک ابن انس، الامام، المدونۃ الکبری، دار صادر، بیروت، ۱/۲۵۴

7- النووی، أبو زکریا محی الدین یحی بن شرف، المجموع شرح المہذب، طبعۃ، دار الفکر، ۶/۴۷

8- المقدسی، عبدالرحمٰن ابن قدامۃ، الشرح الکبیر، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲/۴۳۴

9- الفقہ الاسلامی للزحیلی ۲/۷۸۴

10- المقدسي الحنبلي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، ابن قدامة م: ۶۲۰ھ، المغني، ـــ ۲/۶۲۲

11- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الامام، م: ۴۵۸ھ، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: ۱۴۲۴ھ-۲۰۰۳ء، بَابُ زَكوٰةِ التِّجَارَةِ... رقم: 7596، ۲/۷/۲۴۷

12- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد م: ۲۴۱ھ، مسند الإمام أحمد بن حنبل: مؤسسة الرسالة الطبعة: ۱۴۲۱ھ- ۲۰۰۱ء، رقم: ۲۱۵۵۷، ۳۵/۴۴۱

13- زبیدی، محمد مرتضیٰ، السید، تاج العروس، طبعۃ ۱۳۸۶ھ دار صادر، بیروت ۱/۸

14- الفقہ الاسلامی للزحیلی ۲/۷۳۶

15- السجستانی، ابو داؤد، الامام، سنن أبی داؤد، کتاب الزکوٰۃ، باب العروض الخ، حدیث: ۱۵۶۲

16- الفقہ الاسلامی للزحیلی ۲/۷۵۸

17- الھدایۃ فی شرح بدایۃ المبتدی، للمرغینانی ۲/۲۰۹

18- حوالہ مذکور ۲/۲۳

19- المدونۃ الکبریٰ للامام مالک ۱/۳۴۹

20- حوالہ مذکور ۱/۲۸۷

21- حوالہ مذکور ۱/۲۹۰

22- المجموع شرح المھذب للنووی ۵/۵۶۰

23- المجموع شرح المھذب للنووی ۶/۸۸

24- حوالہ مذکور ۶/۹۱

25- المغنی لابن قدامۃ ۲/۵۲۹

26- المقدسي الحنبلي، عبد الرحمن بن محمد بن قدامة م: ۶۸۲ھ، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي ۲/۵۸۰

27- الھدایۃ للمرغینانی ۲/۱۶۶

28- الفقہ الاسلامی للزحیلی ۲/۷۳۶

29- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۱۷

30- المغنی لابن قدامۃ ۲/۶۱۱

31- دیکھیے: بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۱۷

32- سنن أبی داود، کتاب الزکوٰۃ، باب الکنز، حدیث: ۱۵۶۳

33- تفصیل کے لیے دیکھیے: الھدایۃ للمرغینانی، کتاب الزکوٰۃ ۱/۱۷۴-۵ اور الفقہ الاسلامی للزحیلی، کتاب الزکوٰۃ ۲/۷۵۸-۷۷۵

34- دیکھیے: الھدایۃ للمرغینانی، کتاب الزکوٰۃ ۱/۱۷۹

35- الفقہ الاسلامی للزحیلی ۲/۷۷۵

36- دیکھیے: حوالہ مذکور ۲/۷۸۷

37- دیکھیے: حوالہ مذکور ۲/۷۹۱

38- تفصیل کے لیے دیکھیے: بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۶۲_۶۳

39- تفصیل کے لیے دیکھیے: حوالہ مذکور ۲/۶۲_۶۳

40- البخاري، محمد بن إسماعيل، الامام، صحيح البخاري، بَابُ وُجُوبِ الزكوٰة، رقم: ۱۳۹۵

41- السرخسي، محمد بن أحمد، شمس الأئمة، م: ۴۸۳ھ، المبسوط، دار المعرفة- بيروت النشر: ۱۴۱۴ھ-۱۹۹۳ء، ۲/۲۰۲

42- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۴۹

43- المبسوط، شمس الأئمة السرخسي ۲/۲۰۲

44- المدونۃ الکبریٰ للامام مالک ۱/۳۰۰

45- المجموع شرح المھذب للنووی ۶/۲۲۸

46- المغنی لابن قدامۃ ۲/۷۰۹-۷۱۰

47- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۴۴

48- المدونۃ الکبریٰ للامام مالک ۱/۲۹۷

49- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، جار الله، م: ۵۳۸ھ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: ۱۴۰۷ھ، ۲/۲۸۳

50- الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، م: ۱۲۷۰هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية—بيروت، الطبعة: ۱۴۱۵هـ، ۵/۳۳۱
51- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الامام، م: ۶۷۱هـ، الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية—القاهرة، الطبعة: ۱۳۸۴هـ-۱۹۶۴ء، ۸/۱۷۷
52- أبو السعود العمادي محمد بن محمد، تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: م: ۹۸۲هـ، دار إحياء التراث العربي—بيروت، ۴/۶۷
53- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، فخر الدين، الامام، م: ۶۰۶هـ، مفاتيح الغيب=التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي—بيروت، الطبعة: ۱۴۲۰هـ، ۱۶/۸۵
54- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، م: ۱۳۹۳هـ، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية: ۱۹۸۴هـ، ۱۰/۲۳۵
55- التفسیر الکبیر للرازی ۱۶/۸۸-۸۹
56- التحریر والتنویر لابن عاشور ۱۰/ ۱۸۸
57- التفسیر الکبیر للرازی، ۶/۸۸-۸۹
58- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۴۵
59- روح المعانی للآلوسی ۱۰/ ۱۲۲
60- حواله مذکور ۱۰/ ۱۲۲
61- تفصیل کے لیے دیکھئے: الفقه الاسلامی للزحیلی ۲/ ۸۷۱-۸۷۲
62- روح المعانی للآلوسی ۱۰/ ۱۲۳
63- الهدایة للمرغینانی ۱/ ۱۸۴
64- روح المعانی للآلوسی ۱۰/ ۱۲۲
65- حواله مذکور ۱۰/ ۱۲۲
66- حواله مذکور ۱۰/ ۱۲۲
67- حواله مذکور ۱۰/ ۱۲۲
68- حواله مذکور ۱۰/ ۱۲۲
69- تفسیر مظهری للفانی فتی ۴/ ۲۳۵
70- الفقه الاسلامی للزحیلی ۲/۸۷۱
71- احکام القرآن للقرطبی ۸/۲۴۵
72- تفسیر المظهری للفانی فتی ۴/۲۳۵
73- حواله مذکور ۴/۲۳۵
74- حواله مذکور ۴/۲۳۵
75- حواله مذکور ۴/ ۲۳۶
76- حواله مذکور ۴/ ۲۳۶
77- تفسیر علامه شبیر احمد عثمانی ص: ۲۶
78- روح المعانی للآلوسی ۱۰/ ۱۲۳
79- حواله مذکور ۱۰/ ۱۲۲
80- الفتاوی التاتارخانیه ۴/ ۲۰۲، مسئله: ۴۱۳۱
81- احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۲۴
82- الفتاوی التاتارخانیه ۴/۲۰۴
83- حواله مذکور ۴/۲۰۳، مسئله: ۴۱۳۲
84- شرح فتح القدیر ۲/۲۰۴
85- سنن الترمذی، کتاب الزکوٰة، حدیث: ۶۵۲
86- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۴۵
87- حواله مذکور ۲/۴۶
88- حواله مذکور ۲/۴۶
89- رد المحتار الی الدر المختار لابن عابدین ۲/۶۱
90- المجموع شرح المهذب للنووی ۶/۲۱۱
91- المدونة الکبریٰ للامام مالک ۱/۲۹۹
92- الشرح الکبیر ۲/۷۰۰
93- المغنی لابن قدامة ۲/۵۲۷
94- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۴۶
95- التفسیر المظهری للفانی فتی ۴/۲۳۹
96- المدونة الکبریٰ للامام مالک ۱/ ۲۹۹
97- المجموع شرح المهذب للنووی ۶/ ۲۱۴
98- الشرح الکبیر لابن قدامة ۲/۷۰۲
99- المغنی لابن قدامة ۲/ ۵۲۷
100- المبسوط للسرخسی ۲/۲۰۲
101- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۴۵
102- المدونة الکبریٰ للامام مالک، ۱/۲۹۹
103- الفقه الاسلامی للزحیلی ۱/۸۷۵
104- حواله مذکور
105- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۴۵
106- المغنی لابن قدامه ۲/۵۲۷
107- سنن ابی داؤد، کتاب الزکوٰة، باب: من یعطی من الصدقة، حدیث: ۱۶۳۰
108- بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۶۵
109- حواله مذکور ۲/۴۳
110- التفسیر المظهری، للفانی فتی ۲/۲۳۶
111- احکام القرآن لظفر أحمد عثمانی ۱/۶۵۵
112- التفسیر المظهری للفانی فتی ۴/۲۳۲
113- حواله مذکور ۴/۲۳۲
114- حواله مذکور ۴/۲۳۲

ایڈورٹائزنگ کا اخلاقی پہلو سے جائزہ

تحریر: محمد مبشر نذیر

موجودہ دور کو اگر انفارمیشن ٹیکنالوجی اور میڈیا کا دور کہا جائے تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہو گا۔ میڈیا کے فروغ کے سبب مصنوعات کی تشہیر یا ایڈورٹائزنگ (advertising) ایک ایسی صنعت کا درجہ اختیار کر گئی ہے جو انتہا درجے کی منافع بخش ہے۔ ہر بڑی کمپنی اس مد میں کروڑوں اربوں روپے خرچ کرتی ہے اور اس کے ذریعے اپنی مصنوعات کی سیل بڑھانے کا کام لیا جاتا ہے۔ کیا دین اسلام نے ہمیں اس معاملے میں بھی کوئی رہنمائی دی ہے؟ کیا ایڈورٹائزنگ کا شعبہ اسلام کی تعلیمات کے عین مطابق ہے یا اس کے خلاف ہے؟ موجودہ ایڈورٹائزنگ میں اخلاقی و شرعی نقطہ نظر سے کیا کیا قباحتیں پائی جاتی ہیں؟ ان سوالات کا جواب حاصل کرنے سے پہلے ہم کچھ تفصیل سے ایڈورٹائزنگ کا جائزہ لیتے ہیں تاکہ اس کی نوعیت اور تفصیلات کو سمجھ کر اس پر اخلاقی نقطہ نظر سے بحث کر سکیں۔

ایڈورٹائزنگ کیا ہے؟

اردو میں ایڈورٹائزنگ کے لئے "تشہیر" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ لفظ اتنی وسعت نہیں رکھتا جس قدر اس کا ہم معنی انگریزی لفظ رکھتا ہے۔ ایڈورٹائزنگ کے وسیع تر مفہوم میں اپنی مصنوعات (products) کو شہرت دینا، ان کی سیل میں اضافہ کرنا، لوگوں کے ذہنوں میں اپنے برانڈ کے بارے میں مثبت رائے کو فروغ دینا، لوگوں کو اپنا برانڈ خریدنے پر آمادہ کرنا اور اسی سے متعلق تمام لوازمات شامل ہیں۔

بنیادی طور پر ایڈورٹائزنگ کے دو پہلو ہیں: ان میں سے ایک تھیم (theme) اور دوسری سکیم (scheme) کہلاتی ہے۔ نت نئے آئیڈیاز کے ذریعے اشتہارات کی تیاری، میڈیا کے ذریعے ان کے پھیلاؤ، ان کے ذریعے عوام الناس کے ذہنوں پر مخصوص اثرات مرتب کرنا اور اس طرح اپنے برانڈ کی سیل میں اضافہ کرنا تھیم کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ اپنی پراڈکٹ کے بارے میں کوئی ایسی سکیم نکالی جاتی ہے جس کے نتیجے میں سیل میں اضافہ ہو۔ ان کی مثالوں میں مختلف طرز کی انعامی سکیمیں، تین پیک خریدنے پر ایک مفت، ایک پیک خریدنے پر کوئی اور چیز بطور تحفہ ساتھ دینا اور اسی طرز کی اور سکیمیں شامل ہیں۔

ایڈورٹائزنگ کا مکمل انحصار برانڈ (brand) پر ہوتا ہے۔ برانڈ سے مراد کسی مخصوص کمپنی کی تیار کردہ پراڈکٹ کا نام ہوتا ہے۔ ہر چیز اپنے نام ہی سے پہچانی جاتی ہے اور اسی نام سے متعلق مثبت یا منفی تصورات قائم کئے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مارکیٹنگ کمپنیاں اپنی ہر پراڈکٹ کو ایک مخصوص نام دیتی ہیں اور ہر اشتہار کا مقصد اسی نام کو فروغ دینا ہوتا ہے۔

تمام پراڈکٹس بنیادی طور پر دو اقسام کی ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک تو اشیائے صرف (Consumer goods) کہلاتی ہیں اور دوسری اشیائے پیداوار یعنی (Industrial goods) کہلاتی ہیں۔ پہلی قسم کی اشیاء کے خریدار عام لوگ

ہوتے ہیں جبکہ دوسری قسم کی اشیاء کے خریدار بڑی بڑی صنعتیں اور کاروبار ہوتے ہیں۔ عام طور پر ماس میڈیا کو پہلی قسم کی اشیاء کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ صنعتی اشیاء کی فروخت کے لئے ذاتی رابطوں اور کاروباری تعلقات کو فروغ دیا جاتا ہے۔

ایڈورٹائزنگ کے مقاصد دو طرح کے ہوتے ہیں: ان میں سے ایک تو اس کے طویل المیعاد مقاصد (long term objectives) ہوتے ہیں جن کا تعلق طویل عرصے سے ہوتا ہے۔ ان میں طویل عرصے میں اپنے برانڈ کی مارکیٹ ویلیو میں اضافہ کرنا، زیادہ سے زیادہ مارکیٹ شیئر حاصل کرنا اور اگر یہ پراڈکٹ بالکل ہی نئی ہو تو اس کے بارے میں لوگوں میں آگاہی (awareness) پیدا کرنا شامل ہے۔ قلیل المیعاد مقاصد (short-term objectives) میں ایک محدود مدت میں اپنی پراڈکٹ کی سیل میں اضافہ اور اس سے متعلق مخصوص ٹارگٹ کو پورا کرنا شامل ہے۔

ایڈورٹائزنگ میڈیا کے ذریعے کی جاتی ہے۔ موجودہ دور میں میڈیا کی بنیادی طور پر تین اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک الیکٹرانک میڈیا، دوسری پرنٹ میڈیا اور تیسری آؤٹ ڈور میڈیا ہے۔ الیکٹرانک میڈیا میں سب سے نمایاں ٹیلی ویژن ہے۔ اس کے علاوہ اس میں ریڈیو، سینما اور انٹرنیٹ بھی شامل ہیں۔ پرنٹ میڈیا میں اخبارات اور جرائد شامل ہیں۔ آؤٹ ڈور میڈیا میں شاہراہوں اور پبلک مقامات پر لگے ہوئے چھوٹے بڑے سائن بورڈز، ہورڈنگز، پینا فلیکس، نیون سائنز اور بل بورڈز شامل ہیں۔

اب سے تیس چالیس برس پہلے ریڈیو اور سینما سب سے طاقتور میڈیا سمجھے جاتے تھے لیکن اب ان کی جگہ ٹی وی نے لے لی ہے۔ حالیہ دنوں میں ٹی وی اور اخبارات اپنے دور عروج سے گزر رہے ہیں۔ پچھلے دس سالوں میں انٹرنیٹ اور آؤٹ ڈور میڈیا نے بہت زیادہ ترقی کی ہے تاہم ان کے اثرات اور ایڈورٹائزنگ کے ریٹس ٹی وی اور اخبارات کی نسبت کم ہیں۔

ایڈورٹائزنگ کا طریق کار یہ ہے کہ سب سے پہلے یہ منصوبہ بندی کی جاتی ہے کہ ہم عوام الناس کے ذہنوں میں اپنے برانڈ کا کیا تاثر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ مارکیٹ میں اس وقت مقابل برانڈز کی کیا صورتحال ہے اور ان حالات میں ہمیں کیا کرنا چاہئے۔ اپنے اہداف کا تعین کرنے کے بعد اس تاثر کو قائم کرنے کے لئے مناسب آئیڈیاز سوچے جاتے ہیں اور ان سے جو آئیڈیا زیادہ مناسب اور اچھا لگے اس پر اشتہارات تیار کئے جاتے ہیں۔ ٹی وی کے لئے تین جہتوں والی (Three-dimensional) اشتہاری فلمیں، اخبارات کے لئے شائع ہونے کے قابل دو جہتوں والے (Two-dimensional) اشتہارات، انٹرنیٹ کے لئے ویب سائٹس اور آؤٹ ڈور میڈیا کے ڈیزائن شامل ہیں۔ اس کے بعد ٹی وی پر ان اشتہارات کا وقت بک کیا جاتا ہے جسے ایئر ٹائم کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اخبارات میں اشتہارات کے لئے جگہ، مختلف ویب سائٹس پر جگہ یا بینر اور مختلف جگہوں پر لگے ہوئے سائن بورڈز وغیرہ کو ایک مخصوص تاریخ یا مدت کے لئے خریدا جاتا ہے۔

ایسے اوقات جن میں ٹی وی زیادہ دیکھا جا رہا ہو، ایسی تاریخیں جن میں اخبارات زیادہ تعداد میں شائع ہوتے ہوں، ایسی ویب سائٹس جن پر لوگ زیادہ تعداد میں وزٹ کرتے ہوں اور ایسے آؤٹ ڈور سائٹس جنہیں لوگ بہت زیادہ دیکھتے ہوں، کے ریٹس بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ میڈیا پر اشتہار آنے کے بعد اس اشتہار کے اثرات کا جائزہ لینے کے لئے ریسرچ کی جاتی ہے اور عوام الناس میں سروے کر کے اس اشتہاری مہم کے اثرات کا جائزہ لیا جاتا ہے اور حاصل ہونے والے نتائج کی روشنی میں نئی اشتہاری مہم (Advertising campaign) کی تیاری کی جاتی ہے۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایڈورٹائزنگ کا طریق کار دراصل کاروباری مقاصد کی تکمیل کے لئے نت نئے آئیڈیاز کی تخلیق، ان کے مطابق اشتہارات کی تیاری، ان اشتہارات کو میڈیا کے ذریعے عوام تک پہنچانا اور اس کے اثرات کا جائزہ لینے کے لئے مارکیٹ ریسرچ پر مشتمل ہے۔

ایڈورٹائزنگ کے موجودہ طریق کار کی اخلاقی حیثیت

دین اسلام کے احکامات قانون اور اخلاق پر مشتمل ہیں۔ دین ہمیں ایک طرف قانونی احکامات یا شریعت عطا کرتا ہے اور دوسری طرف ہمیں ایسے اخلاقیات کی تعلیم دیتا ہے جو انسان کی اپنی فطرت کا حصہ ہیں۔ ہمیں ان دونوں پہلوؤں سے ایڈورٹائزنگ کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

جہاں تک بذات خود ایڈورٹائزنگ کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اسلام کو کوئی اعتراض نہیں۔ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے کی مرضی سے اسے اپنی کوئی بھی چیز فروخت کرے۔

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ۔ [1]

"اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے اموال باطل طریقے سے نہ کھاؤ سوائے اس کے کہ یہ تمہاری مرضی کی تجارت ہو۔"

کسی کو بھی اپنی تیار کردہ اشیاء فروخت کرنے کے لئے اسے ان کے بارے میں آگاہ بھی کیا جاسکتا ہے، اسے ان کو خریدنے کے بارے میں ترغیب بھی دی جاسکتی ہے اور اس کے فوائد بھی بتائے جاسکتے ہیں۔ یہ کام دور قدیم کی طرح بازار میں کھڑے ہو کر آواز لگانے سے بھی ہو سکتا ہے اور دور جدید کی طرح میڈیا کے ذریعے بھی۔ ایڈورٹائزنگ کی اس عام اجازت کے باوجود دور جدید کی ایڈورٹائزنگ میں بعض ایسے عوامل بھی داخل ہو گئے ہیں جو اخلاقی اعتبار سے کسی طرح بھی قابل قبول نہیں۔ اس کی تفصیل کچھ اس طرح سے ہے۔

صارفین کے جذبات کو اپیل کرنا

جیسا کہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ایڈورٹائزنگ کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اپنی پراڈکٹ یا برانڈ کے متعلق لوگوں میں آگاہی پیدا کر دی جائے اور انہیں اس کے فوائد بتا کر عقلی طور پر اس بات پر قائل کیا جائے کہ وہ ان پراڈکٹس کو خریدلیں۔ ہمارے معاشرے میں اپنی پراڈکٹس کے فوائد بتلا کر ان کو خریدنے کی ترغیب پیدا کرنے کا کام بھی کیا جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ زیادہ زور اس بات پر ہے کہ لوگ اپنی عقل و دانش کے تحت تجزیہ کر کے نہیں بلکہ اپنے جذبات کے ہاتھوں ان پراڈکٹس کو خریدنے پر مجبور ہو جائیں۔ اس مقصد کے لئے ہر برانڈ کو کسی مخصوص جذبے مثلاً دوستی، عشق و محبت، مامتا، اپنائیت، ذہنی سکون، ایڈونچر حتیٰ کہ جنسی خواہش کے ساتھ وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ جن افراد میں یہ جذبات شدت سے پائے جاتے ہیں، اشتہارات ان کے انہی جذبوں میں تحریک پیدا کرتے ہیں اور اس کے ذریعے انہیں اپنا برانڈ خریدنے پر مجبور کرتے ہیں۔ ان اشتہارات کو بار بار دکھا کر، انہیں میوزک اور نغموں (jingles) کے ذریعے ذہنوں میں اتار کر، اور ان میں نت نئی ورائٹی پیدا کر کے انہیں زیادہ سے زیادہ دلچسپ بنا کر ان جذبات کی شدت میں اور اضافہ کیا جاتا ہے۔

اخلاقی اعتبار سے اس طرز عمل کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ایسا تو ہو سکتا ہے کہ اپنی پراڈکٹس کے حقیقی فوائد بتا کر عقل و دانش کو اپیل کرنے کے ساتھ ساتھ کسی مثبت جذبے کو تقویت دی جائے۔ مثلاً شیر خوار بچوں سے متعلق پراڈکٹس کی تشہیر میں مامتا کے جذبات، نوجوانوں کی پراڈکٹس کے اشتہارات میں ایڈونچر اور شجاعت کے جذبات، گھریلو قسم کی اشیاء کے بارے میں اپنائیت کے جذبات وغیرہ کو تو ایک مناسب حد تک اپیل کیا جاسکتا ہے لیکن غصے، نفرت، تشدد اور جنسی خواہش کے جذبات کو ابھارنا کسی بھی معاشرے کی اخلاقیات میں جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہی وجہ ہے کہ دنیا کے کئی ترقی یافتہ ممالک میں ایسے اشتہارات پر پابندی ہے جن میں منفی جذبات کو تقویت دی گئی ہو۔ قرآن مجید کی اوپر بیان کردہ آیت میں "الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم" کے الفاظ تجارت کے جواز میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ تجارت دونوں فریقوں کی آزادانہ مرضی سے ہو۔ ایسا نہ ہو کہ کسی ایک فریق نے دوسرے کو اس کے حقیقی فوائد کے خلاف مجبور کر کے سودے میں شامل کیا ہو۔ جذباتی اشتہارات میں عموماً ناظرین کو اپنے جذبات کے سحر میں اس حد تک مسخر کر دیا جاتا ہے کہ وہ اس پراڈکٹ کو خریدنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

بے حیائی

ہمارے ہاں الیکٹرانک، پرنٹ اور آؤٹ ڈور میڈیا کے اشتہارات میں جس جذبے کو سب سے زیادہ تقویت دی جارہی ہے وہ جنسی جذبہ ہے۔ ان اشتہارات میں جس طریقے سے نوجوان نسل کو بے راہ روی کی طرف لگایا جارہا ہے، وہ ہر معقول انسان کے نزدیک قابل مذمت ہے۔ ایسے اشتہارات تخلیق کرنے والے بالعموم مادر پدر آزاد اور دینی احکام سے لاپرواہ و بے خبر ہوتے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی فرد اپنی زندگی میں قرآن و سنت میں پیش کردہ احکام کو اہمیت دیتا ہو، اپنے دل میں اللہ تعالیٰ کا خوف رکھتا ہو اور اسے اس دنیا کی چند سالہ زندگی کے بعد آخرت کی لامحدود سالوں پر مشتمل زندگی کی پرواہ بھی ہو تو اس کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ بے حیائی پھیلانے سے ہمیں ہمارے دین نے منع کیا ہے۔

ایڈورٹائزنگ میں جھوٹ

ہمارے معاشرے میں پائی جانے والی ایڈورٹائزنگ کا ایک اور منفی پہلو اپنی پراڈکٹس کے بارے میں جھوٹ اور دروغ گوئی سے کام لینا بھی ہے۔ بعض اشتہارات میں اپنی پراڈکٹ کی ایسی خصوصیات بیان کی جاتی ہیں جو اس میں موجود نہیں ہوتیں۔ اس کے علاوہ اس پراڈکٹ کی خامیوں کو بھی چھپایا جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مشہور حدیث کے مطابق کسی مسلمان تاجر کے لئے یہ بات روا نہیں ہے کہ وہ اپنی چیز کے عیب چھپائے۔ آپ کا یہ ارشاد ایک طرف تو صارف (consumer) کے مفادات کی

Advertising.

Reality.

نگہبانی کرتا ہے اور دوسری طرف تاجروں کے لئے بھی مفید ہے۔ جھوٹ بول کر اور عیب چھپا کر کوئی ایک مرتبہ تو اپنی پراڈکٹ بیچ لے گا لیکن اس کے بعد کوئی اس پر اعتماد نہ کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر کی اچھی کمپنیاں اپنے کاروباری اصولوں (Code of business principles) میں اس بات پر زور دیتی ہیں کہ ہمارے کسی برانڈ کے نام پر کوئی خراب پراڈکٹ گاہک تک نہ پہنچنے پائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ان کی کوئی پراڈکٹ کسی دکاندار (retailer) کے پاس بھی خراب ہو جائے تو وہ اسے وہاں سے اپنے خرچ پر اٹھا کر ان کے بدلے صحیح اشیاء دکاندار کو فراہم کرتی ہیں تاکہ ان کے برانڈ کا امیج خراب نہ ہو۔ ہمارے اخلاقی انحطاط کے باعث ملٹی نیشنل کمپنیوں کے برعکس ہماری مقامی کمپنیاں اس دروغ گوئی اور عیب چھپانے میں زیادہ ملوث ہیں۔

ناجائز اشیاء کی ایڈورٹائزنگ

ایڈورٹائزنگ کا ایک اور منفی پہلو ایسی اشیاء کی تشہیر ہے جن کی دین اسلام نے ممانعت کی ہے۔ ظاہر ہے جس چیز کا استعمال گناہ ہے، اس کو استعمال کرنے کی ترغیب دینا بھی گناہ ہے۔ اسی اصول پر شراب، جوا، سود، بدکاری اور اسی قسم کی دیگر اشیاء و خدمات کی ایڈورٹائزنگ اور مارکیٹنگ بھی منع ہے۔ چنانچہ جو لوگ اس شعبے سے وابستہ ہیں اور اپنے دل میں خدا کا خوف رکھتے ہیں، ان پر لازم ہے کہ وہ ایسی اشیاء کے لئے اشتہارات کی تیاری، ان کے لئے ایئر ٹائم کی خریداری اور دیگر معاملات سے اجتناب کریں۔

اس قسم کی صریحاً ناجائز چیزوں کے علاوہ بعض ایسی چیزیں بھی ہوتی ہیں جن کے زیادہ استعمال سے انسان کی صحت کو شدید خطرہ لاحق ہوتا ہے۔ اس کی مثال سگریٹ اور بہت سی ادویات ہیں۔ ایسی اشیاء کی ایڈورٹائزنگ بھی درست نہیں کیونکہ ان کے نتیجے میں بہت سے انسانوں کو نقصان پہنچنے کا غالب اندیشہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر کے ترقی یافتہ ممالک میں ایسی اشیاء کی ایڈورٹائزنگ پر پابندی عائد ہے۔ ہمارے ملک پاکستان میں بھی حال ہی میں سگریٹ کے اشتہارات پر پابندی عائد کی گئی ہے۔

صارفین میں تعیشات کی زیادہ سے زیادہ طلب پیدا کرنا

بہت سی اشیاء و خدمات ایسی بھی ہیں جن کے بغیر بھی انسان کی زندگی بڑے آرام سے گزر جاتی ہے۔ ان کا استعمال محض لطف اٹھانے اور عیش پرستی کے لئے ہوتا ہے۔ علم معاشیات میں ان اشیاء و خدمات کو تعیشات یا (luxuries) کہا جاتا ہے۔ جب ایسی اشیاء کی ایڈورٹائزنگ کی جاتی ہے تو اس کے نتیجے میں عوام الناس میں اس کی ڈیمانڈ پیدا ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ بھی اس ڈیمانڈ کو پورا کرنے کے لئے دولت کو ہر جائز و ناجائز طریقے سے حاصل کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ ہمارے معاشرے میں دنیا پرستی، دولت کی ہوس اور ایک دوسرے سے معاشی مقابلے کی جو فضا پیدا ہوئی ہے اس میں بلاشبہ ایڈورٹائزنگ کا بڑا ہاتھ ہے۔ اگر کوئی غریب آدمی اپنی خواہش پوری نہ کر سکے تو وہ مستقلاً مایوسی (frustration)، بے چارگی اور احساس کمتری کا شکار ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں بہت سے نفسیاتی اور عمرانی مسائل جنم لیتے ہیں۔

راقم الحروف کو کئی مرتبہ سندھ، بلوچستان اور شمالی علاقہ جات کے دیہات میں جانے کا اتفاق ہوا ہے جہاں ابھی تک بجلی بھی نہیں پہنچ سکی۔ میرا مشاہدہ ہے کہ انتہا درجے کی غربت کے باوجود میڈیا سے عدم واقفیت کی وجہ سے ان لوگوں کے ہاں جو ذہنی سکون پایا جاتا ہے، اس سے شہروں کے رہنے والے غریب اور متوسط طبقے کے لوگ محروم ہیں۔ مجھے اسی طرز کا ایک مشاہدہ ملک کی ایک مشہور آئس کریم بنانے والی کمپنی میں ملازمت کے دوران ہوا۔

آئس کریم کے بارے میں بین الاقوامی سطح پر یہ اصول تسلیم کیا جاتا ہے کہ اگر یہ کسی وجہ سے پگھل جائے اور دوبارہ جم جائے تو یہ کھانے کے قابل نہیں رہتی کیونکہ اسے کھانے سے فوڈ پوائزن اور دیگر امراض کا خطرہ ہوتا ہے۔ ایسی آئس کریم کو خراب آئس کریم (damaged ice cream) کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر میں آئس کریم بنانے والی اچھی کمپنیاں ایسی آئس کریم کو فروخت نہیں کرتیں بلکہ اسے جلا کر ضائع کر دیتی ہیں۔ ایک مرتبہ کمپنی کے ایک ڈسٹری بیوٹر کے کولڈ روم کے ایک ملازم نے غلطی سے ایسی آئس کریم کو کچرے کے ڈھیر پر پھینک دیا۔ کچھ ہی دیر کے بعد وہاں کچرا اٹھانے والے بچوں کا ہجوم ہو گیا جو اسے کچرے سے اٹھا کر کھا رہے تھے۔ لازماً ان بچوں نے کسی ہوٹل وغیرہ میں ٹی وی پر اس آئس کریم کے اشتہار دیکھے ہوں گے یا پھر وہ آوٹ ڈور میڈیا کے ذریعے کمپنی کی اشتہاری مہم سے متاثر ہوئے ہوں گے۔ ان بے چاروں کے مالی وسائل اتنے نہیں ہوں گے جس سے وہ آئس کریم کا سستا ترین پیک خرید سکیں چنانچہ انہوں نے جب کچرے کے ڈھیر پر بہت بڑی مقدار میں آئس کریم پڑی دیکھی تو اس پر ٹوٹ پڑے۔

یہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ اگر وہ غربت کو ختم نہیں کر سکتی تو ایسی اشیاء و خدمات کی ایڈورٹائزنگ پر کچھ پابندیاں عائد کرے جس سے معاشرے کے غریب طبقات میں مستقل مایوسی پیدا ہو رہی ہو۔ اگر حکومت اپنی ذمہ داری کو پورا نہ کر رہی ہو تو ان کمپنیوں کو، جو اپنے کاروبار میں اخلاقی اصولوں کو بہت اہمیت دیتی ہیں، کو اس کا خیال رکھنا چاہئے۔ یہ کمپنیاں اس قسم کے اقدامات کر سکتی ہیں کہ اشیاء کے اتنے چھوٹے چھوٹے پیک (SKU) لائیں جنہیں غریب سے غریب آدمی بھی خرید کر اپنی خواہش کو مٹا سکے۔
اسی طرح جن اشیاء و خدمات کو کسی صورت میں بھی کم قیمت پر پیش نہ کیا جا سکتا ہو، ان سے متعلق اشتہارات کو امیر اور متوسط طبقے کے علاقوں ہی میں نشر کیا جائے۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ جدید ٹیکنالوجی کی مدد سے ایسا کرنا عین ممکن ہے۔ اس طرح اس مایوسی اور احساس کمتری کو کافی حد تک کنٹرول کیا جا سکے گا۔

اسراف

ایڈورٹائزنگ کا ایک اور اہم منفی پہلو اسراف اور فضول خرچی ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی نے اسراف سے بچنے کو اہل ایمان کی صفت قرار دیا ہے:

وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا [2]
"یہ وہی لوگ ہیں جو جب خرچ کرتے ہیں تو نہ تو فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ ہی کنجوسی۔ یہ ان دونوں کے درمیان اعتدال سے خرچ کرتے ہیں۔"

ہمارے یہاں ایڈورٹائزنگ پر ہر بڑی کمپنی سالانہ اربوں روپے خرچ کرتی ہے۔ پاکستان میں چھوٹے سے دورانئے کی اشتہاری فلم بنانے پر تین سے لے کر دس لاکھ روپے خرچ ہوتے ہیں۔ یہ دورانیہ عموماً پندرہ بیس سیکنڈ سے لے کر چالیس پچاس سیکنڈ پر مشتمل ہوتا ہے۔ اگر اسی فلم کی شوٹنگ اور دیگر کام بیرون ملک سے کروائے جائیں تو اس پر ساٹھ ستر لاکھ سے لے کر دو تین کروڑ روپے تک کی لاگت بھی آ جاتی ہے۔ اس رقم میں بڑا حصہ ماڈلز، ڈائریکٹرز اور دیگر افراد کا معاوضہ، فلم کی تیاری میں استعمال ہونے والے ساز و سامان (equipment) کا کرایہ، فلم کو ایڈٹ کرنے کے اخراجات اور دیگر کئی امور شامل ہیں۔ اس کے علاوہ بیرون ملک ہونے والی شوٹنگ میں آمد و رفت اور بیرون ملک بڑے ہوٹلوں میں ٹھہرنے کے اخراجات بھی شامل ہیں۔
ایک اشتہار کے ایئر ٹائم کو خریدنے کے لئے اوسطاً ایک ہزار روپے فی سیکنڈ کی شرح سے ٹیلیوژن کمپنیوں کو ادائیگی کی جاتی ہے۔ ان تمام اللّوں تللّوں پر جو اخراجات آتے ہیں، وہ اشیاء کی قیمتوں میں شامل کر کے عوام ہی سے وصول کئے جاتے ہیں۔ یہ حقیقت بھی ریکارڈ پر ہے کہ ان تمام اخراجات میں کمپنیوں اور ان کی ایڈورٹائزنگ ایجنسیوں کے افسران اور ماڈلز کی عیاشیوں کے اخراجات بھی شامل ہوتے ہیں۔ عوام کی جیب پر بوجھ ڈال کر اس قدر اسراف کو کسی طرح بھی مستحسن قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر مختلف کمپنیوں کے عہدے داران اخراجات کو کم کرنا چاہیں تو اس میں فی الواقع بڑی حد تک کمی کی جا سکتی ہے۔

پروموشن اسکیموں کی اخلاقی حیثیت

ایڈورٹائزنگ کے لئے چلائی جانے والی سکیموں (Promotional schemes) پر بھی اخلاقی نقطہ نظر سے کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ہمارے ملک میں چلنے والی یہ سکیمیں کئی اقسام کی ہیں۔ ان میں سے چند عام استعمال ہونے والی سکیمیں یہ ہیں، باقی سکیمیں انہی کی تبدیل شدہ شکلیں ہوتی ہیں:

- کسی پراڈکٹ کی ایک خاص مقدار میں خریداری پر کوئی اور چیز یا اسی پراڈکٹ کا ایک چھوٹا پیک بطور انعام دیا جاتا ہے۔
- کسی پراڈکٹ کے ساتھ کوئی سوال رکھ دیا جاتا ہے جس کے درست جواب پر انعام دیا جاتا ہے۔
- ایک خاص مقدار میں اس پراڈکٹ کو خریدنے کی صورت میں اس کی قیمت میں رعایت (discount) کی جاتی ہے۔
- بعض پراڈکٹس کے ساتھ کوئی بڑی رقم یا قیمتی چیز مثلاً کار، جیولری وغیرہ بطور انعام رکھی جاتی ہے۔

اس پراڈکٹ کے ساتھ انعامی کوپن دیا جاتا ہے اور پھر یہ انعام بذریعہ قرعہ اندازی کسی ایک یا زائد کوپن کے حامل افراد کو ادا کر دیا جاتا ہے۔

ان میں سے پہلی تین صورتوں کو اگر دیکھا جائے تو ان میں شرعی و اخلاقی لحاظ سے کوئی خرابی محسوس نہیں ہوتی کیونکہ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی پراڈکٹ کی قیمت کم کر دے، یا اس کے ساتھ کوئی انعام کسی کو پیش کر دے۔

صرف چوتھی صورت کے بارے میں بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ جوا ہے جس سے دین اسلام نے منع فرمایا ہے۔ اس نقطہ نظر کا تفصیل سے جائزہ لینے کے لئے ہمارے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ قمار، میسر یا جوا کس چیز کا نام ہے جس سے قرآن مجید نے منع فرمایا ہے۔ ہمارے قدیم اہل علم نے قمار کی تعریف کچھ اس طرح کی ہے:

''ہر وہ کھیل قمار یا جوا ہے جس میں یہ شرط ہو کہ مغلوب کی کوئی چیز غالب کو دی جائے گی۔'' (3)

''قمار، قمر سے ماخوذ ہے جو کبھی کم بھی ہوتا ہے اور کبھی زیادہ۔ جوئے کو قمار اسی لئے کہتے ہیں کہ جوا کھیلنے والوں میں سے ہر ایک اپنا مال اپنے ساتھی کو دینے اور اپنے ساتھی کا مال لینے کو درست سمجھتا ہے اور یہ نص قرآن سے حرام ہے۔ اگر صرف ایک ہی جانب سے شرط لگائی جائے تو یہ حرام نہیں بلکہ جائز ہے۔'' (4)

''گھڑ دوڑ، شتر سواری، پیدل چلنے اور تیر اندازی میں مقابلہ کرنا جائز ہے اور دونوں جانب سے شرط رکھنا حرام ہے البتہ ایک جانب سے شرط رکھنا حرام نہیں ہے۔'' (5)

اسی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ذیلعی لکھتے ہیں:

''دونوں جانب سے شرط رکھنے کا یہ مطلب ہے کہ ایک شخص کہے کہ اگر (دوڑ میں) تمہارا گھوڑا جیت گیا تو میں تمہیں اتنے پیسے دوں گا اور اگر میرا گھوڑا جیت گیا تو تم مجھے اتنے پیسے دو گے۔ یہ جوا ہے اور کسی طرح بھی جائز نہیں۔ اگر شرط ایک جانب سے ہو مثلاً کوئی شخص کہے کہ اگر تم مجھ سے آگے نکل گئے تو میں اتنے پیسے دوں گا اور اگر میں آگے نکل گیا تو تم مجھے کچھ نہ دو گے۔'' (6)

ایک جانب سے شرط رکھنے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھڑ دوڑ کا ایک مقابلہ کروایا اور اس میں جیتنے والے کو انعام دیا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک جانب سے شرط رکھنا جوا نہیں ہے۔

اس اصول کے تحت ریفل ٹکٹ تو جوا ہونے کے سبب ناجائز ہیں لیکن انعامی بانڈ جوا نہیں ہیں کیونکہ اول الذکر میں اگر انعام نہ ملے تو ٹکٹ کی رقم ضائع ہو جاتی ہے جبکہ انعامی بانڈ میں اصل رقم ضائع نہیں ہوتی بلکہ کسی بھی وقت بانڈ کو فروخت کر کے یہ رقم واپس حاصل کی جا سکتی ہے۔ جو اہل علم انعامی بانڈ کو ناجائز قرار دیتے ہیں، وہ اسے جوئے کے سبب نہیں بلکہ کچھ اور وجوہات کی بنیاد پر ناجائز قرار دیتے ہیں جن کی تفصیل اس تحریر کے دائرہ کار سے باہر ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مختلف پراڈکٹس پر پیش کی جانے والی انعامی سکیموں میں بھی کوئی قباحت نہیں۔ ان اشیاء کو خریدنے میں خریدار جو رقم خرچ کر رہا ہوتا ہے وہ اس پراڈکٹ کے بدلے ہی ہوتی ہے اور بذریعہ قرعہ اندازی جو انعام دیا جاتا ہے وہ کمپنی اپنی طرف سے بطور تحفہ دیتی ہے۔

بعض اوقات ایسی سکیمیں بھی نکالی جاتی ہیں، جن میں چیز کی قیمت سے زیادہ قیمت طلب کی جاتی ہے اور اس میں انعام نکلنے کی امید بھی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک چیز کی اصل قیمت بیس روپے ہے۔ سکیم کے دوران اس کی قیمت تیس روپے کر دی جاتی ہے اور ساتھ ہی قرعہ اندازی کے ذریعے انعام بھی دیا جاتا ہے۔ ایسی صورت واضح طور پر جوئے کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ اگر انعام نہ نکلے تو خریدار کے دس روپے ضائع ہو جاتے ہیں۔ عام طور پر اچھی کمپنیاں اس قسم کی سکیمیں نہیں نکالتیں بلکہ اس طریقے سے گھٹیا قسم کی پراڈکٹس بیچی جاتی ہیں۔ ان میں یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیچنے والا ادارہ اپنی پراڈکٹ کو بیچ کر منافع نہیں کمانا چاہتا بلکہ ریفل ٹکٹ کے سے انداز میں رقم اکٹھی کرنا چاہتا ہے۔ یہ بھی انتہائی افسوس کا مقام ہے کہ اس قسم کے کاموں میں بعض رفاہی ادارے بھی شامل ہو جاتے ہیں حالانکہ رفاہ عامہ کے نیک کام صرف اور صرف حلال آمدنی ہی سے کرنے چاہئیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ میڈیا سے وابستہ لوگوں کو معاشرے کے لئے مثبت اور تعمیری کام سرانجام دینے کی توفیق عطا فرمائے۔

حوالہ جات

1- (النساء ۴:۲۹)

2- (الفرقان ۲۵:۶۷)

3- میر سید شریف جرجانی م ۸۱۶ھ، کتاب التعریفات، ص ۷۷، مطبوعہ المطبعۃ الخیریہ مصر، الطبقۃ الاولی ۱۳۰۶ھ

4- ابن عابدین شامی م ۱۵۵۲ھ، رد المحتار، ج ۵، ص ۳۵۵، مطبوعہ مطبعہ عثمانیہ استنبول، ۱۳۲۷ھ

5- احمد بن محمود نسفی م ۷۱۰ھ، کنز الدقائق، ص ۶۳۰، مطبوعہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی

6- عثمان بن علی ذیلعی م ۷۶۳ھ، تبیین الحقائق، ج ۶، ص ۲۲۷، مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان، بحوالہ شرح مسلم از غلام رسول سعیدی

سیاست کے اسلامی اصول

تحریر: پروفیسر طالب محسن
اسسٹنٹ پروفیسر یونیورسٹی آف سنٹرل پنجاب، لاہور

اہل پاکستان پر لازم ہے کہ وہ اجتماعی زندگی بھی اپنی انفرادی زندگی کی طرح اسلامی تعلیمات کے مطابق گزاریں، اس لیے کہ اسلام ہمیں صرف انفرادی زندگی ہی سے متعلق احکام نہیں دیتا، بلکہ وہ ہم پر، ہماری اجتماعی زندگی کے حوالے سے بھی، متعین فرائض عائد کرتا ہے، چنانچہ پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے بعد، اس خطے کے مسلمان، دین کی ان تعلیمات پر عمل کرنے کے بھی مکلف ہیں، جو اجتماعی زندگی سے متعلق ہیں، اس لیے کہ پاکستان کی صورت میں انفرادی زندگی ہی کی طرح انھیں اپنی اجتماعی زندگی بھی اسلامی تعلیمات کے مطابق گزارنے کا پورا موقع حاصل ہو گیا ہے۔ چنانچہ جس طرح وہ اپنی انفرادی زندگی میں اسلامی تعلیمات سے گریز کر کے گناہ گار ہوتے ہیں، اسی طرح اب وہ اپنی اجتماعی زندگی میں بھی دینی احکام سے روگردانی نہیں کر سکتے۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ اجتماعی زندگی سے متعلق دینی احکام پر عمل کی ذمہ داری ہر فرد پر اس کی استعداد، استطاعت اور حیثیت کے مطابق ہی عائد ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ لوگ، جنھیں پاکستان میں کار فرمائی کا منصب حاصل ہے، یہ ذمہ داری اصلاً انھی پر عائد ہوتی ہے۔ بد قسمتی سے پاکستان کے کار فرما طبقات کبھی تو اپنی بے ہمتی اور عدم واقفیت کی وجہ سے اور کبھی فقدان ارادہ کی وجہ سے، عملاً یہ ذمہ داری ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ لہٰذا علمائے دین جہاں عام الناس کو دین پر عمل کی یاد دہانی کرتے ہیں، وہاں ان پر یہ ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے کہ وہ معاشرے کے ان بااثر طبقات کو بھی ان کا فرض یاد دلاتے رہیں۔ اسی طرح وہ لوگ، جو سیاسی کام کا ذوق و صلاحیت رکھتے ہیں، ان کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ دین کی ان تعلیمات سے آگاہی حاصل کریں اور سیاسی جدوجہد کے ذریعے سے اس طرز حکومت کے احیا کی سعی کریں، جس کی بنیاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی تھی۔ باقی رہے عامتہ الناس تو ان کی ذمہ داری صرف یہ ہے کہ وہ ایسے علما اور ان سیاسی رہنماؤں کے ساتھ حتی المقدور تعاون کریں۔

اسلامی ریاست

ہمارے اس دور کے سامنے اصل مسئلہ یہ ہے کہ ریاست اور فرد کے باہمی تعلق کی حدود و قیود واضح کر دی جائیں، تاکہ انسان کے لیے یہ ممکن ہو سکے کہ وہ معاشرتی، معاشی اور مذہبی ظلم و جبر سے نجات پا لے۔ دوسرے الفاظ میں، ضرورت یہ ہے کہ "معاہدہ عمرانی" کی دفعات متعین ہو جائیں، تاکہ عدل اجتماعی، انسانی حریت اور رفاہ عامہ کی منزل پانے کی راہ باز ہو سکے۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ حکومت کی تشکیل کا ضابطہ، حکمرانوں کے اختیارات اور ان کی ذمہ داریاں، شہریوں کے حقوق و فرائض اور ریاست کے داخلی اور خارجی مقاصد طے کر دیے جائیں۔ قرآن مجید اور سنت نبویؐ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دین نے ان سب پہلوؤں سے ہماری پوری طرح رہنمائی کی ہے۔ آئندہ سطور میں ہم دین کی انھی تعلیمات کی توضیح کریں گے۔

بنیادی ضابطہ

قرآن وسنت کے مطالعے سے جو چیز ایک بنیادی حقیقت کی حیثیت سے ہمارے سامنے آئے گی، وہ یہ ہے کہ ایک اسلامی ریاست کی حکومت، دراصل قانون خداوندی کی پابند ہوتی ہے اور اس میں حقیقی مرجع اطاعت کا مقام صرف پروردگار کائنات اور نبی آخرالزماں محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو حاصل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے جب حکمران کے لیے حق اطاعت بیان کیا، تو وہیں یہ بات بھی واضح فرمادی کہ ہر حال میں اور بے چون وچرا اطاعت صرف قرآن وسنت کے ساتھ خاص ہے، ارشاد خداوندی ہے:

"اے ایمان والو، اللہ کی اطاعت کرو، اور رسول کی اطاعت کرو، اور ان لوگوں کی، جو تم میں سے صاحبِ امر ہوں۔ پھر تمہارے درمیان اگر کسی معاملے میں اختلافِ رائے ہو، تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو، اگر تم اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی اچھا ہے۔" (النساء ۴:۵۹)

دیکھ لیجیے، قرآن مجید کی اس آیت کریمہ سے تین باتیں بصراحت سامنے آتی ہیں: ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ، رسول اکرم ﷺ اور صاحب امر، یعنی حکمران، ان تینوں کی اطاعت ضروری ہے۔ دوسری یہ کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ تنازع اور اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں۔ اور تیسری یہ کہ حکمران کے ساتھ تنازع اور اختلاف کی صورت پیش آسکتی ہے، مگر اس میں بھی فیصلہ کن حیثیت اللہ اور اس کے رسول ﷺ ہی کو حاصل ہے۔

اس اصول پر کسی ریاست کا قیام ہی وہ امتیازی خصوصیت ہے، جو ایک عام ریاست کو اسلامی ریاست بنادیتی ہے، اور اس اصول کی رو سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ایک اسلامی ریاست میں، معاملہ قانون کی تدوین کا ہو یا نظام کی تشکیل کا، قرآن وسنت سے کبھی انحراف نہ کیا جائے۔ چنانچہ دیکھیے، قرآن مجید نے بڑی صراحت کے ساتھ اس نوع کے انحراف کو کفر قرار دیا ہے۔ سورہ مائدہ میں ہے:

''اور جو اس قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں، جسے اللہ نے نازل کیا ہے، وہی کافر ہیں۔'' (۵:۴۴)

قرآن مجید کی اس تصریح کے بعد، اس معاملے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہتا کہ مسلمانوں سے اجتماعی سطح پر کیا روش مطلوب ہے اور وہ کیا چیز ہے، جسے اگر وہ نظرانداز کردیں تو نعمت ایمان سے بھی محروم ہوسکتے ہیں۔

ریاست کا مقصد وجود

ریاست کا وجود انسان کی معاشرت پسندی کا فطری نتیجہ ہے۔ امن وامان، دفاع اور اجتماعی خوش حالی، ہر معاشرے کی بنیادی ضروریات ہیں اور یہ بنیادی ضروریات ایک اجتماعی نظام اپنائے بغیر حاصل نہیں ہوسکتیں، چنانچہ ریاست اور اس کے ان لوازم کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہوئے، قرآن مجید نے اسلامی ریاست پر ان سے زائد کچھ خاص ذمہ داریاں بھی عائد کی ہیں، سورہ حج میں ہے:

"(یہ اہل ایمان وہ لوگ ہیں کہ) اگر ہم ان کو اس سرزمین میں اقتدار بخشیں گے، تو نماز کا اہتمام کریں گے، زکوٰۃ ادا کریں گے، بھلائی کا حکم دیں گے اور برائی سے روکیں گے۔" (۲۲:۴۱)

یہ آیت کریمہ اسلامی ریاست کے خصوصی اہداف بیان کرتی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے یہ ضروری ہے کہ اسلامی ریاست میں نماز اور زکوٰۃ کا اہتمام اجتماعی بنیادوں پر ہو اور معاشرے میں بھلائیوں کے فروغ اور برائیوں کے استیصال کے اقدامات کیے جائیں۔ اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے سورہ نساء میں اسلامی نظام حکومت کی اساسات بیان کیں، تو پہلی ہدایت یہ فرمائی کہ:

"اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے حق داروں کو ادا کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو، تو عدل کے ساتھ کرو۔ نہایت عمدہ بات ہے یہ جس کی اللہ تمھیں نصیحت کرتا ہے۔ بے شک، اللہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔" (۴:۵۸)

اس ہدایت سے قرآن مجید یہ واضح کر دیتا ہے کہ ایک اسلامی ریاست میں حقوق و فرائض کے ادا کرنے میں "امانتیں ان کے حق داروں کو ادا کرو" کا اصول ملحوظ رکھا جائے گا اور نزاعات کو نمٹانے میں " فیصلہ عدل کے ساتھ کرو" کے حکم کو بنیادی قدر کی حیثیت حاصل ہو گی۔

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ قرآن مجید نے، تمام مسلمانوں پر، ایک امت کی حیثیت سے، شہادت حق، یعنی ساری دنیا کو دین کا پیغام اس طرح پہنچانے کی ذمہ داری عائد کی ہے کہ تمام عالم انسانی اس دین کا مجسم صورت میں مشاہدہ کر لے۔ وہ دیکھ لے کہ جس دین کو مسلمان مانتے ہیں وہ کیسے انسان پیدا کرتا، کیسا معاشرہ وجود میں لاتا اور انسانیت کو کیسا نظام اجتماعی عطا کرتا ہے، سورہ آل عمران میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"تم بہترین امت ہو، جو لوگوں (پر دین کی شہادت) کے لیے برپا کی گئی ہے۔ تم معروف کا حکم دیتے ہو، منکر سے روکتے ہو اور اللہ پر فی الواقع، ایمان رکھتے ہو"۔ (۳:۱۱۰)

امت مسلمہ یہ ذمہ داری، بتمام و کمال، صرف ایک سیاسی نظام (ریاست ہائے متحدہ اسلامیہ) میں بندھ جانے کے بعد ہی ادا کر سکتی ہے۔ گویا ایک اسلامی ریاست نہ صرف اپنے داخل میں دین کو قائم رکھنے کی ذمہ دار ہے، بلکہ اسے اپنے خارج میں بھی پروردگار کائنات کے دین کی علم بردار کی حیثیت سے اپنا کردار ادا کرنا ہے۔

دائرہ اطاعت

ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ اسلامی ریاست کے مسلمان شہریوں پر غیر مشروط طور پر صرف اللہ تعالیٰ اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی اطاعت فرض ہے۔ اگرچہ صاحبان امر کی اطاعت بھی لازم ہے، لیکن حکمران ہرگز یہ حق نہیں رکھتے کہ کسی ایسے معاملے میں اطاعت کا مطالبہ کریں، جس میں قرآن و سنت کے احکام کی نافرمانی لازم آتی ہو۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اصول کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے، آپ کا ارشاد ہے:

"خالق کی نافرمانی میں کوئی اطاعت جائز نہیں۔ اطاعت تو صرف اچھے کاموں میں ہے۔"

(صحیح بخاری، کتاب الاحکام)

احادیث سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اگر کسی وقت حکمران صریح کفر کا راستہ اختیار کر لیں تو نہ صرف یہ کہ اطاعت لازم نہیں رہتی، بلکہ اہل ایمان کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ صاحب امر کی اطاعت سے انکار کر دیں اور اگر ممکن ہو تو اسے اس منصب سے معزول کر دینے کی جدوجہد کریں، عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم ان سے جھگڑا بس اس وقت کر سکتے ہو، جب تم کوئی کھلا کفر ان کی طرف سے دیکھو، جس کے بارے میں تمھارے پاس اللہ کی حجت موجود ہو۔" (صحیح مسلم، کتاب الامارۃ)

اسی بات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسرے اسلوب میں بھی واضح فرمایا ہے۔ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جلد ہی کچھ دوسرے لوگ تمھارے حکمران ہوں گے، یہ حکمران اچھے کام بھی کریں گے اور برے کام بھی۔ چنانچہ جس نے (برے کام کو) برا سمجھا وہ بری ٹھہرا اور جس نے اسے (علی الاعلان) منکر قرار دیا، وہ سلامتی کی راہ چلا۔ مگر (ان لوگوں کا معاملہ دوسرا ہے) جو اس پر راضی رہے اور اس کی پیروی کی۔ لوگوں نے پوچھا؟ کیا ہم ان کے خلاف قتال نہ کریں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں، جب تک وہ نماز پڑھتے رہیں (اس وقت تک نہیں)۔" (مسلم، باب وجوب الانکار علی الامراء)

ان احادیث سے حکمرانوں کی اطاعت، ان کی اصلاح اور ان کی معزولی، ان تینوں صورتوں کے لیے، الگ الگ دائرۂ عمل متعین ہو جاتا ہے، یعنی حکمرانوں کی اس وقت تک اطاعت کی جائے گی، جب تک وہ راہ حق پر قائم رہیں۔ خلاف حق امور میں ان کی اطاعت نہیں کی جائے گی اور اس وقت تک اصلاح کی کوششیں جاری رکھی جائیں گی، جب تک نوبت ارتکاب کفر تک نہیں جا پہنچتی۔ اسی مضمون کی ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک نماز کو آخری حد قرار دیا ہے، جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حکمران کے باب میں بھی نماز ہی کو کفر و اسلام کے درمیان حد فاصل کی حیثیت حاصل ہے، اور یہی ایک صورت ہے جس میں ان حکمرانوں کو ان کے منصب سے ہٹا دینے کی جدوجہد کی جا سکتی ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ دین میں اصلاً یہی مطلوب ہے کہ حتی الامکان حکمرانوں کی اطاعت اور نظم وضبط کی پاس داری کی جائے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سنو اور اطاعت کرو، اگرچہ تمھارے اوپر ایک چھوٹے سر والے حبشی غلام کو امیر بنا دیا جائے، جب تک وہ کتاب اللہ کے مطابق چلتا رہے۔" (صحیح بخاری، کتاب الاحکام)

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں آپ ﷺ نے یہی ہدایت ایک دوسرے اسلوب میں کی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"جس نے میری اطاعت کی، اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے حکمران کی اطاعت کی، اس نے میری اطاعت کی۔ اسی طرح جس نے میری نافرمانی کی، اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس نے حکمران کی نافرمانی کی، اس نے میری نافرمانی کی۔" (صحیح بخاری، کتاب الاحکام)

حکومت کی تشکیل

اسلام کے سیاسی قوانین کے مطابق صرف وہی حکومت باضابطہ ہے جو ریاست کے مسلمان شہریوں کے مشورے سے قائم ہوئی ہو۔ قرآن مجید نے اسلامی نظام ریاست کے اس بنیادی اصول کو بڑی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے، سورہ شوریٰ میں ہے:

"(مسلمانوں) کا نظام ان کے باہمی مشورے کی بنیاد سے چلتا ہے۔" (۳۸:۴۲)

یہ آیت ریاست کے سارے معاملات، حکمرانوں کا انتخاب، ان کی معزولی، داخلی اور خارجی حکمت عملی، ہر نوعیت کی قانون سازی اور انھی معاملات کے لیے دین کے منشا کی تعیین و تشریح، غرض تمام اجتماعی امور انجام دینے کے لیے بنیادی اصول متعین کر دیتی ہے۔ قرآن مجید کی اس آیت کے اسلوب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ مشورہ دینے میں سب کے حقوق برابر ہیں اور اس میں کسی بھی شخص کو کوئی امتیازی حیثیت حاصل نہیں، اسی طرح اگر سب لوگ کسی ایک بات پر متفق نہ ہو سکیں تو اس حکم کا ایک بدیہی تقاضا یہ بھی ہے کہ اکثریت کی رائے فیصلہ کن ہو گی۔

مشورے کے اصول کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ کو بھی اسی کو اختیار کرنے کی ہدایت کی۔ سورہ آل عمران میں ہے:

"تو ان سے در گزر کرو، ان کے لیے مغفرت چاہو اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہو۔" (۱۵۹:۳)

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی براہ راست رہنمائی میں کام کر رہے تھے اور اسی کے دین کو دنیا تک بے کم وکاست پہنچا دینے پر مامور تھے، اس کے باوجود پسند یہی کیا گیا کہ اجتماعی معاملات صحابہؓ کے مشورے ہی سے انجام دیے جائیں، البتہ آپ ﷺ اپنی خصوصی حیثیت کی وجہ سے اجتماعی یا اکثریتی رائے کے پابند نہیں تھے۔ آپ ﷺ نے دین کا یہ منشا پوری شان کے ساتھ پورا کیا۔ چنانچہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

"میں نے رسول اللہ ﷺ سے زیادہ کسی شخص کو اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرنے والا نہیں پایا۔" (جامع ترمذی، کتاب الجہاد)

یہ اصول نہ صرف یہ کہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں پوری طرح کارفرما نظر آتا ہے، بلکہ خلفائے راشدینؓ نے بھی اس روایت کو قائم رکھا۔ چنانچہ آج بھی ہم تاریخ میں اس دور کی مجالس مشورہ اور ان میں کیے گئے اختلاف واتفاق کی روداد پڑھ سکتے ہیں۔

اصحاب مشورہ

قرآن مجید کی یہ آیت کریمہ جہاں اسلامی نظام ریاست کا بنیادی اصول دیتی ہے، وہیں اس بات کی طرف اشارہ بھی کر دیتی ہے کہ یہ مشورہ کن لوگوں سے کیا جائے گا۔ یہ آیت یہ نہیں کہتی کہ ان کا نظام مشورے پر چلتا ہے، بلکہ وہ یہ کہتی ہے کہ ان کا نظام ان کے باہمی مشورے پر چلتا ہے۔ چنانچہ ان کے باہمی مشورے کے الفاظ کا تقاضا یہی ہے کہ یہ مشورہ صرف اہل ایمان سے کیا جائے اور اہل ایمان کے زمرے میں صرف وہی لوگ شمار ہوں گے، جو سورہ توبہ میں بیان کی گئی شرائط پوری کرتے ہیں، ارشاد خداوندی ہے:

"پس اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں، تو یہ تمھارے دینی بھائی ہیں۔" (۱۱:۹)

یہ آیت مسلمان کی حیثیت سے اسلامی ریاست کا شہری بننے کے لیے لازمی شرائط بیان کرتی ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تائب ہو جائیں یعنی اسلامی تعلیمات سے روگردانی اور اسلام کی مخالفت کا رویہ چھوڑ دیں، اسلامی عقائد و اعمال اختیار کر لیں اور اسلامی نظام اور قانون کی اطاعت قبول کر لیں۔ دوسری

شرط یہ ہے کہ نماز کا اہتمام کرنے لگیں اور تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکومت کو زکوٰۃ ادا کرنے لگیں۔ جو شخص یہ تینوں شرطیں پوری کرتا ہے، اسے اسلامی ریاست کی کامل شہریت حاصل ہو جاتی ہے، بلکہ قرآن مجید کی تعبیر "دینی بھائی" سیاسی اور اجتماعی معاملات و حقوق میں اسلام کا برابری اور مساوات کا تصور بڑی خوبی کے ساتھ واضح کرتی ہے۔

مجلس شوریٰ

ہر معاملے میں سارے اہل ایمان سے مشورہ لینا عملاً ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ تمام طبقات کے نمائندہ افراد سے مشورہ لیا جائے۔ اس متبادل حل کو خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی زندگی میں اختیار کیا، صحیح بخاری میں ہے:

"مسلمانوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق، جب ہوازن کے قیدی رہا کرنے کی اجازت دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں نہیں جان سکا کہ تم میں سے کس نے اجازت دی ہے اور کس نے نہیں دی، پس تم جاؤ اور اپنے لیڈروں کو بھیجو، تاکہ وہ تمھاری رائے سے ہمیں آگاہ کریں۔"

(صحیح بخاری، کتاب الاحکام)

یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی اسی قاعدے کے مطابق مجالس شوریٰ کے اجلاس بلائے۔ قاضی ابو یوسف نے عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ایک مجلس شوریٰ کے انعقاد کا حال لکھا ہے:

"لوگوں نے کہا: تو پھر آپ باقاعدہ مشورہ کیجیے، اس پر آپ نے مہاجرین اولین سے مشورہ کیا تو ان کی رایوں میں بھی اختلاف تھا، عبدالرحمٰن بن عوف کی رائے تھی کہ ان لوگوں کے حقوق انھی میں تقسیم کر دینے چاہییں، اور عثمان، علی، طلحہ اور ابن عمر رضوان اللہ علیہم، عمر رضی اللہ عنہ سے متفق تھے، پھر آپ نے انصار میں سے دس افراد کو بلایا: پانچ اوس کے اکابر و اشراف میں سے اور پانچ خزرج کے اکابر و اشراف میں سے۔" (کتاب الخراج، فصل فی الفئی و الخراج)

حکمران پارٹی

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ ہر معاشرہ ایک بڑی وحدت ہونے کے ساتھ ساتھ اندرونی طور پر چند گروہوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ اور یہ گروہ بالعموم ملک کے سیاسی معاملات میں بھی اپنا کردار ادا کرتے ہیں اور عام طور پر انھی میں سے کسی ایک کے ہاتھ میں ملک کی باگ ڈور ہوتی ہے، چنانچہ سیاسی نظام کی تشکیل میں اس سوال کا جواب دینا بھی ضروری ہے کہ ملک کی زمام اقتدار کس گروہ کے ہاتھ میں دی جائے گی۔ ہم جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس سوال کا جواب متعین طور پر ہمارے سامنے آتا ہے۔

آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپؐ کے جانشین کا انتخاب ایک اہم ترین مسئلہ تھا۔ اس کی اسی اہمیت کے پیش نظر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی ہی میں اس کی طرف توجہ دی اور قرآن میں بیان کردہ 'امرھم شوریٰ بینھم' کے اصول کی روشنی میں یہ طے کر دیا کہ آئندہ کس گروہ کو اقتدار میں آنا ہے، معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا کہ ہمارا یہ اقتدار قریش میں رہے گا۔ اس معاملے میں جو بھی ان کی مخالفت کرے گا، اسے اللہ اوندھے منہ آگ میں ڈال دے گا۔ جب تک کہ وہ (یعنی قریش) دین پر قائم رہیں۔"

(صحیح بخاری، کتاب الاحکام)

اپنے اس فیصلے کی وجہ آپ ﷺ نے یہ بیان کی:

"لوگ اس معاملے میں قریش کے تابع ہیں، عرب کے مومن ان کے مومنوں کے پیرو ہیں اور ان کے کافر ان کے کافروں کے۔"

(صحیح مسلم، کتاب الامارۃ)

قریش کے حق میں، جیسا کہ روایات سے واضح ہے، اس فیصلے کا سبب یہ تھا کہ انھیں پورے عرب میں مضبوط سیاسی عصبیت اور اکثریت کی سیاسی حمایت حاصل تھی۔ سیاسی عوامل پر نگاہ رکھنے والے جانتے ہیں کہ اکثریت کی سیاسی حمایت کے بغیر کوئی مستحکم حکومت قائم نہیں کی جا سکتی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اہم سیاسی اصول کو نگاہ میں رکھتے ہوئے جب عرب کے حالات کا جائزہ لیا تو آپ ﷺ نے یہ جان لیا کہ اقتدار کے معاملے میں قریش ہی کو عرب میں اکثریت کی تائید حاصل ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے واضح الفاظ میں قریش کو نامزد کر دیا، تاکہ آپ ﷺ کے بعد انتقال اقتدار کا مرحلہ بغیر کسی نزاع کے گزر جائے۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ اس وقت مسلمانوں میں قریش (مہاجرین) اور اوس و خزرج (انصار) دین کے ساتھ وابستگی، دینی خدمات اور دین کے لیے ایثار و قربانی کے لحاظ سے، کم و بیش برابر کی حیثیت رکھتے تھے، لہٰذا فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ آپ ﷺ کے بعد اسلامی ریاست پر حکومت کا حق کس گروہ کو حاصل ہو گا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آپ ﷺ کے بعد ثقیفہ بنی ساعدہ میں یہی سوال سامنے آیا اور آپ ﷺ ہی کا کیا ہوا فیصلہ امن و امان کے ساتھ آپ ﷺ کے جانشین کے انتخاب کا ذریعہ بنا۔ آپ ﷺ کی طرف سے یہ اقدام اس لیے بھی ضروری تھا کہ اس زمانے میں اکثریتی گروہ کے تعین کے لیے عوامی رائے معلوم کرنے کی نہ کوئی تدبیر تھی اور نہ ایسی سہولتیں موجود تھیں کہ کوئی طریقہ اختیار کیا جاتا۔

اصحاب حکومت کے اوصاف

قرآن مجید اور احادیث کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ کار حکومت کے ذمہ دار، خواہ ان کی حیثیت مرکزی حکمران کی ہو، خواہ وہ کہیں عامل ہوں اور خواہ وہ

مجلس شوریٰ کے ممبر ہوں، انھیں چند متعین اوصاف کا حامل ہونا چاہیے۔ سورہ نساء میں ان کی ایک بنیادی خصوصیت بیان ہوئی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"اور جب امن یا خطرے کا کوئی معاملہ ان کو پیش آتا ہے تو اسے پھیلا دیتے ہیں۔ اور اگر وہ اس کو رسولؐ اور اپنے اولی الامر کے سامنے پیش کرتے تو جو لوگ ان میں استنباط کی صلاحیت رکھنے والے ہیں، وہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیتے۔" (۴:۸۳)

اس آیتِ کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب حکومت کا اجتماعی معاملات کو سمجھنے، صورت حال کا تجزیہ کرنے اور صحیح نتائج تک پہنچنے کی صلاحیت سے بہرہ مند ہونا، ایک بنیادی وصف ہے۔ یہ تو وہ خصوصیت ہے جس کے بغیر کار حکومت بطریق احسن انجام ہی نہیں پا سکتا، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ لوگ متاع کردار بھی رکھتے ہوں۔ ایک اسلامی معاشرے میں وہی لوگ رہنما اور حکمران ہو سکتے ہیں، جو نیکی اور اخلاق میں دوسروں سے فائق تر ہوں، جب اللہ تعالیٰ کے نزدیک عزت و شرف کا مقام اہل تقویٰ کو حاصل ہے تو اللہ کے بندوں کے ہاں بھی امارت و قیادت انھی کو حاصل ہونی چاہیے، دیکھیے، قرآن مجید میں ہے: ''اللہ کے نزدیک تم میں سے سب سے زیادہ محترم وہی ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہے''۔ یہ آیتِ کریمہ واضح کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اسلامی معاشرے میں بنیادی قدر کی حیثیت سے کس چیز کو دیکھنا چاہتے ہیں، ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اہمیت ایک دوسرے اسلوب میں واضح فرمائی۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"جب اخلاق و کردار کے لحاظ سے بہترین لوگ تمھارے حکمران ہوں، تمھارے دولت مند سخی ہوں اور تمھارا نظام مشورے پر مبنی ہو تو زمین کی پیٹھ تمھارے لیے اس کے پیٹ سے بہتر ہے اور جب بدترین لوگ تمھارے حکمران ہوں، تمھارے دولت مند بخیل ہوں اور تمھارے معاملات عورتوں کے سپرد ہوں تو زمین کا پیٹ تمھارے لیے اس کی پیٹھ سے بہتر ہے۔" (جامع ترمذی، ابواب الفتن)

علاوہ ازیں، ان عہدوں کے حریص بھی اسلامی ریاست کے ان مناصب کے لیے نااہل قرار پاتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"خدا کی قسم، ہم کسی ایسے شخص کو اس نظام میں کوئی عہدہ نہ دیں گے، جو اسے مانگے اور اس کا حریص ہو۔" (صحیح مسلم، کتاب الامارۃ)

عبدالرحمن بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے آپ ﷺ نے اس کی وجہ بھی بیان کی:

"عبدالرحمن، امارت کے طالب نہ بنو۔ اگر یہ خواہش کے نتیجے میں دی گئی تو تم اسی کے حوالے کر دیے جاؤ گے اور اگر بغیر خواہش کے حاصل ہوئی تو اللہ کی طرف سے تمھاری مدد کی جائے گی۔" (صحیح مسلم، کتاب الامارۃ)

قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص جسے اسلامی حکومت کا سربراہ بننا ہو، اسے ان کے علاوہ بعض دوسری خصوصیات کا بھی حامل ہونا چاہیے۔ قرآن مجید نے بنی اسرائیل کے لیے حضرت طالوت کے انتخاب کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"بے شک اللہ تعالیٰ نے اسے تمھاری سربراہی کے لیے منتخب کیا ہے اور اسے علم اور بدن میں بڑی کشایش دی ہے۔" (البقرہ ۲:۲۴۷)

یہ آیت بیان کرتی ہے کہ اس شخصیت کو دوسروں سے زیادہ وجیہ، دوسروں سے زیادہ صاحب وقار اور علم و دانش میں سب سے ممتاز ہونا چاہیے۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ افراد جو مردانہ عزم و حزم سے محروم ہوتے ہیں اور جن کی شخصیت میں کرگزرنے کے بجائے سہ جانے، غلبے کے بجائے مغلوب ہونے، متاثر کرنے کے بجائے متاثر ہونے کا پہلو نمایاں ہوتا ہے، وہ اسلامی ریاست کی سربراہی کے لیے کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتے، دراں حالیکہ یہی وہ خصوصیات ہیں جو ایک عورت کو ماں، بہن اور بیوی کی حیثیت میں ایک انتہائی موزوں شخصیت بنا دیتی ہیں۔ لیکن ظاہر ہے ایک سربراہ مملکت میں یہی خصوصیات اسے اس منصب کے لیے انتہائی ناموزوں بنا دیں گی۔

منصب اقتدار کے لیے ضوابط

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینے میں منصب اقتدار پر فائز ہونے کے بعد جس سنت کی بنیاد ڈالی اور آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے جس طرح اس کو قائم رکھا اور بعد میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے جیسے اس کا احیا کیا، اس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اسے اصحاب اقتدار کے لیے ایک خلافت علی منہاج النبوۃ کی علامات کی حیثیت حاصل ہے۔ آپ ﷺ کی اس سنت سے تین ضوابط سامنے آتے ہیں:

۱۔ سربراہ مملکت، سربراہ حکومت اور علاقائی حکمرانوں کا رہن سہن عام آدمی کے برابر ہو گا اور یہ چیز انھیں، ہر حال میں اختیار کرنا ہو گی، خواہ ان کے ذاتی حالات کتنے ہی اچھے کیوں نہ ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضوان اللہ عنہم نے، تاریخ گواہ ہے کہ فقر کی یہ زندگی اپنے ارادے سے اختیار فرمائی اور اس وقت بھی اسی پر قائم رہے، جب روم و ایران کے خزانے ان کے قدموں کی ٹھوکر پر تھے۔

۲۔ ان کے لیے کسی حال میں بھی جائز نہیں کہ ان کے اور عام الناس کے مابین کوئی رکاوٹ حائل ہو، ضروری ہے کہ ان کے دروازے ریاست کے شہریوں

کے لیے اس طرح کھلے رہیں کہ ریاست کا کوئی بھی شہری ہر وقت کسی مشکل کے بغیر ان سے مل سکے۔

۳۔ نماز جمعہ مرکزی دارالحکومت میں حکمران کی اقتدا میں ادا کی جائے گی اور اسی طرح علاقائی حکمران اپنے اپنے علاقوں میں جمعے کی نماز کی امامت کرائیں گے، یہی وہ ضابطہ ہے جو ایوان اقتدار کو مسجد سے متعلق کرتا اور دین و دنیا کی دوئی کا ریاست کی سطح پر بھی خاتمہ کر دیتا ہے۔

شہریوں کے حقوق

اصحاب مشورہ کی بحث کے ضمن میں، ہم یہ بات عرض کر چکے ہیں کہ اسلامی ریاست کی مکمل شہریت صرف انھی افراد کو حاصل ہوتی ہے جو خلاف دین اعمال و عقائد کو چھوڑ دیں، نماز کا اہتمام کرنے لگیں اور زکوٰۃ ادا کرنے لگیں۔ شہریت کی یہ شرائط سورہ توبہ کی جس آیت میں بیان ہوئی ہیں، وہی آیت شہریوں کے حقوق بھی بیان کرتی ہے۔ یہ آیت اس سورۃ میں دو مرتبہ آئی ہے۔ ایک مرتبہ اس آیت کا اختتام ''تو ان کی راہ چھوڑ دو'' اور دوسری مرتبہ 'تو یہ تمھارے بھائی ہیں' کے جملے پر ہوا ہے، قرآن مجید نے اپنے اعجاز بلاغت سے ان دو مختصر جملوں سے شہریوں کے تمام تر حقوق کا احاطہ کر لیا ہے، بلکہ یہ آیت اسلامی ریاست کے شہریوں کو وہ حقوق بھی دیتی ہے، موجودہ دور کی جدید ترین ریاست جن کا ابھی تصور بھی نہیں کر سکی۔

سورہ توبہ کی یہ آیت واضح کرتی ہے کہ:

۱۔ اسلامی حکومت دین کے عقائد و اعمال کی خلاف ورزی پر اپنے ان شہریوں کے خلاف تادیبی کارروائی کر سکتی ہے۔

''اگر وہ توبہ کر لیں تو ان کی راہ چھوڑ دو'' کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں جو چیزیں ممنوع ہیں، ان کے ارتکاب پر اسلامی حکومت ریاست کے مسلمان شہریوں کو پکڑ سکتی اور انھیں ان کے جرم کی سزا دے سکتی ہے۔ اسی طرح اپنے شہریوں کو دوسروں کے جان و مال، عزت و آبرو اور انھیں حاصل شہری حقوق کے خلاف اقدام سے روک سکتی اور اس نوع کے اقدام پر سزا دے سکتی ہے اور ایسی قانون سازی بھی کر سکتی ہے، جس کے نتیجے میں اس طرح کے جرائم کا سدباب ہو سکے۔

۲۔ اسلامی حکومت اپنے مسلمان شہریوں کو نماز اور زکوٰۃ کے علاوہ قانونی طور پر کسی چیز پر عمل کا پابند نہیں کر سکتی۔

''اور نماز پڑھنے لگیں اور زکوٰۃ دینے لگ جائیں تو ان کی راہ چھوڑ دو'' کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی حکومت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے شہریوں پر ان دو کے علاوہ جبری طور پر کوئی عمل لازم قرار دے دے۔ یہاں تک کہ وہ دین کے دوسرے فرائض بھی قانون کی طاقت سے ادا کرنے پر مجبور نہیں کر سکتی۔

یہ اصول آزادی رائے، آزادی فکر، آزادی اظہار اور آزادی عمل کا پروانہ ہے۔ اس سے زندگی کے ہر میدان میں تجارت، خرید و فروخت، صنعت و حرفت اور ذاتی امور میں کامل آزادی اختیار و عمل حاصل ہو جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ آزادی کا ایک ایسا نوشتہ ہے، جسے جاری کرنے کا فخر صرف انبیا اور ان کے متبعین کو حاصل ہے۔ اور کسی دوسرے فکر کے حاملین کے ہاں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ یہاں تک کہ موجودہ جمہوریت بھی اس باب میں ابھی اسلام سے بہت پیچھے ہے۔

۳۔ جو افراد ان شرائط کو پورا کرتے ہیں، شہری حقوق کے حوالے سے وہ سب برابر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان میں سے کسی بھی شخص کو کسی بھی وجہ سے، کوئی امتیازی حقوق حاصل نہیں ہو سکتے۔ ''تو وہ تمھارے بھائی ہیں'' سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمان ارباب اقتدار ہوں یا عام الناس، ان کا باہمی رشتہ بھائیوں کا رشتہ ہے۔ قانونی حقوق کی نسبت سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے، اور نہ اسلام میں کسی تفریق و امتیاز کی کوئی گنجایش ہے۔

غیر مسلموں کے حقوق

غیر مسلم کسی اسلامی ریاست کے شہری دو ہی اعتبار سے ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ انھوں نے کسی معاہدے کی بنا پر اسلامی ریاست کا حصہ بننا قبول کر لیا ہو اور دوسرے یہ کہ اسلامی فوج بزور بازو ان کا علاقہ فتح کر کے، اسے اسلامی ریاست میں شامل کر دے۔ پہلی صورت میں یہ معاہد ہیں اور ان کے حقوق اس

معاہدے میں جو کچھ طے ہو جائیں گے، وہ انھیں بے کم و کاست حاصل رہیں گے، مسلمان اس معاملے میں قرآن و سنت کی ہدایات کی رو سے پابند ہیں کہ وہ عہد معاہدے سے سرمو انحراف نہ کریں، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"اور عہد کو پورا کرو، اس لیے کہ عہد کے بارے میں (لاریب، قیامت کے دن) تم سے پوچھا جائے گا۔" (بنی اسرائیل-۱۷: ۳۴)

خاص ان کے حوالے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"خبر دار! جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے گا یا اس کے حقوق میں کمی کرے گا یا اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالے گا یا اس کی رضا مندی کے بغیر کوئی چیز اس سے لے گا، اس کے خلاف قیامت کے دن میں خود استغاثہ کروں گا۔"

(سنن ابو داؤد، کتاب الجہاد)

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں، اگر کوئی ریاست کسی معاہدے کے تحت غیر مسلموں کو ایسے حقوق بھی دے دے جو صرف مسلمانوں کو حاصل ہیں۔ جیسا کہ پاکستان میں غیر مسلم اقلیتیں تقسیم کے معاہدے کے تحت بہت سے حقوق رکھتی ہیں۔

مفتوح علاقوں کے غیر مسلم، جنھیں ذمی کہتے ہیں، اگر جزیہ دے کر اسلامی حکومت کی اطاعت اختیار کر لیں، تو انھیں وہ تمام حقوق حاصل ہو جائیں گے جو عدل و انصاف کا تقاضا ہیں۔ عدل و انصاف کی پاسداری مسلمانوں سے ہر حال میں مطلوب ہے، خواہ معاملہ دشمن ہی کے ساتھ کیوں نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"اور کسی قوم کی دشمنی تمھیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم عدل نہ کرو۔ عدل کرو۔ یہی تقویٰ کے قریب تر ہے۔"

(المائدہ-۵: ۸)

اور ذمی تو اسلامی ریاست کی اطاعت قبول کر چکے ہیں، ان کے ساتھ تو بدرجہ اتم عدل و انصاف ہی کا معاملہ ہونا چاہیے۔ ان کے جان و مال اور آبرو کی حفاظت اس طرح کی جائے گی کہ نہ اسلامی حکومت کے اہل کار اس معاملے میں خود کوئی تجاوز کریں، نہ کسی دوسرے شہری کو کرنے دیں۔ ان پر جزیہ تو عائد ہو گا، لیکن اس کی مقدار اتنی ہرگز نہ ہو گی کہ ان کے لیے اسے ادا کرنا مشکل ہو جائے۔ علاوہ ازیں، یہ جزیہ صرف ان سے لیا جائے گا جو جنگ و قتال کی اہلیت رکھتے ہیں اور بچے، عورتیں ذہنی اور جسمانی لحاظ سے معذور، دنیا سے بے تعلق راہب اور درویش اور معاشی جدوجہد سے الگ بوڑھے اور بیمار جزیہ ادا نہیں کریں گے۔ بنیادی ضرورتوں کے ضمن میں، ان میں اور مسلمانوں میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ ان کے عقیدہ و مذہب میں کسی طرح کی مداخلت نہیں کی جائے گی اور ان کی عبادت گاہیں قائم رہیں گی۔ وہ اپنے مذہبی مراسم ادا کرنے میں آزاد ہوں گے اور شخصی معاملات میں انھیں ریاست کے قانون سے استثنا بھی دیا جائے گا۔ اسی طرح انھیں اجازت ہو گی کہ وہ اپنا مذہبی نقطہ نظر مناسب طریقے سے دوسروں کے سامنے رکھ سکیں۔

اسلامی ریاست مدینہ کی خارجہ حکمت عملی میں رسول اکرم ﷺ کے سفارتی روابط کا کردار

ڈاکٹر عتیق الرحمن
فاضل، جامعہ العلوم الاسلامیہ
بنوری ٹاؤن، کراچی،
اسکواڈرن لیڈر، پاکستان فضائیہ

سفارت کی اہمیت

مملکتوں کے مابین باہمی تعلقات اور مصالحانہ روابط کے قیام کے لئے سفارت کاری کا نظام قدیم زمانے سے بے ربط سرگرمیوں کی صورت میں نظر آتا ہے، جنگی معاملات ہوں یا تجارتی اُمور، اس ادارے کی ضرورت کو کبھی نظر انداز نہیں کیا گیا لیکن اس ریاستی تصور کے باوجود سفراء کو کسی وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا اور نہ ہی اُنھیں کوئی قانونی تحفظ دیا گیا بلکہ سفیر کو ہمیشہ ریاستی جاسوس اور دیانتدار کاذب ہی سے تعبیر کیا جاتا رہا جن کا مقصد صرف حالت جنگ یا اس کے بعد کے حل طلب مسائل میں اپنی قوم کی نمائندگی ہوتی تھی اقوام عالم کے ذہنوں میں اس شعبہ کا تصور ہمیشہ جداگانہ رہا ہے کیونکہ انسانی عقل و دانش ایسا تصور پیش کرنے سے قاصر رہی ہے جس کو عالمی سطح پر دائمی پذیرائی ملے۔

سفارت بعثت نبوی ﷺ کے بعد

بعثت نبوی ﷺ کے بعد جب عالمی اُفق پر دین اسلام کا سورج اپنے عالمی پروگرام کے ساتھ طلوع ہوا تو آپ ﷺ نے ایسے اُصول اور قواعد وضع فرمائے جن کا خمیر وحی الٰہی کی روشنی میں تیار ہوتا رہا۔ نتیجتاً آپ ﷺ کے مدنی دور میں ایک ایسا نظام تشکیل پایا جس نے ایک طرف اپنی آفاقیت اور عالمگیریت کا سکہ منوایا اور دوسری طرف اپنے دامن میں پورے عالم کو سمو لیا۔ اُنھی سفارتی روابط کی بدولت قلیل عرصے میں اسلام کی کرنیں جزیرۃ العرب سے نکل کر عالمی اُفق پر پھیلنے لگیں۔ بین الاقوامی سطح پر آپ ﷺ کے سفارتی روابط خارجہ تعلقات کے باب میں ایک نیا اضافہ ثابت ہوئے۔ اس سے قبل کی دنیا اِس نئے نظام سے آشنا تھی اور نہ ہی تا حال اس سے خوشہ چینی کے بغیر دور حاضر کا کوئی قانون ترتیب پا سکتا ہے یا مکمل ہو سکتا ہے۔ آنے والی سطور میں آپ ﷺ کے ان سفارتی روابط کا ایک تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

عہد نبوی ﷺ میں سفارتی روابط کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ

عہد نبوی ﷺ میں، سفارتی ادارے کا قیام اس قدر منظم نہ تھا کہ اس کے لیے الگ دفاتر یا ہر ملک کا مستقل سفارت خانہ اور قونصلیٹ ہو۔ البتہ ریاستی سطح پر یہ ایک نمایاں مقام کا حامل ادارہ ضرور رہا۔ لہٰذا ایسے افراد ابتداءً تیار کیے گیے جو ذہین، سمجھدار اور نفسیاتی طور پر اپنی بات مؤثر انداز میں دوسروں کے سامنے پیش کر سکیں۔ ویسے تو سفارتی نظام کے تانے بانے قدیم زمانہ سے لوگوں اور ملکوں کے درمیان متعارف تھے لیکن نہ تو باقاعدہ طور پر اس کے لئے کوئی قواعد منضبط تھے اور نہ ہی کوئی قانون مدوّن تھا۔ اس لئے اقوام عالم کی تاریخ میں سفراء اور رُسل کے شواہد محدود مقاصد کے لئے ملتے ہیں۔ جب کہ اسلامی ریاست کے قیام کے بعد آپ ﷺ کی سفارتی سرگرمیوں نے ایک طرف مختلف ممالک کے ساتھ روابط کا آغاز کیا تو دوسری طرف انہی روابط کی صورت میں اُن ممالک کو اس عالمگیر دین کا پیغام بھی پہنچا دیا جس کے لئے آپ ﷺ مبعوث تھے۔

آپ ﷺ نے سفارتی نظام کے لئے ایسے اُصول و قواعد وضع فرمائے اور اُن کے عملی مظاہر پیش کیے جن کی بدولت اس عالمگیر اور آفاقی دین کا پیغام پوری انسانیت تک پہنچانے کا فریضہ ممکن بنا۔ اس نو ارتقائی عمل کے لیے سفارتی ادارے کا فعال اور منظم بنیادوں پر قائم ہونا ضروری تھا۔ جس کو آپ ﷺ نے بطریق احسن سرانجام دیا اور سفراء و رُسل کو وسیع تر مفادات کے لئے بیرونی ممالک بھیجا۔ وہ مفادات، وحی الٰہی سے مستفاد تھے اور دوسری طرف اُن کے لیے قانون وضع فرمایا، جس میں سفارتی خط و کتابت، سفارتی انداز تخاطب، سفارتی اغراض و مقاصد اور سفیر کے حقوق جیسے جزئیات کا ذکر تھا جو ارتقائی مراحل سے گزر کر اپنے تکمیلی مراحل تک پہنچا۔ فقہائے اسلام نے انہی بنیادوں پر بڑی بڑی کتابیں لکھیں جن سے استفادہ کر کے دور حاضر کا بین الاقوامی قانون مرتب ہوا۔ سفارتی روابط کی اس تنظیم نو کے بعد آپ ﷺ

نے مختلف سفراء کو مختلف اغراض کے لئے اطراف عالم میں روانہ فرمایا جن میں مختلف معاہدات کی تشکیل، امن و امان کے قیام اور خیر سگالی کے پیغامات جو بعض اوقات مسلمانوں کے حقوق کے پیش نظر ہوتے، جب کہ ان سفارتی روابط کا ہدفِ اصلی ہمیشہ دین اسلام کی تبلیغ اور اس پیغام کو اقوام عالم تک پہنچانا رہا: شیخ عبدالحیٔ کتانی لکھتے ہیں:

کان من اقام بأرض الحبشة من اصحا ب رسول اللهﷺ حتی بعث فیهم رسول اللهﷺ عمرو بن أمیة الضمری فحملهم فی سفینتین فقدم بهم علیه وهو بخیبر بعد الحدیبیة ستة عشر رجلا منهم جعفر بن ابی طالب۔ (۱)

ترجمہ: ”آپ ﷺ نے حبشہ کے بادشاہ کے پاس حضرت عمروؓ بن اُمیہ ضمری کو سفیر بنا کر بھیجا تاکہ ان لوگوں کو واپس لے آئیں جو اُس سرزمین پر مہاجر تھے پس اُن کو دو کشتیوں میں سوار کر کے آپ ﷺ کے پاس حاضر کر دیا۔ اُس وقت آپ ﷺ خیبر میں تھے کہ سولہ آدمی وہاں پہنچے جن میں حضرت جعفرؓ بن ابی طالب بھی تھے“۔

خارجہ تعلقات کے باب میں بعض ممالک میں مقیم مسلمان عورتوں / بیواؤں کی شادیاں جیسے اُمور بھی سفارتی روابط میں شامل ہوتے تھے:

ان المصطفیﷺ بعث عمرو بن أمیة الضمری الی النجا شی و اسمه اصحمة و کتب له کتابین یدعوه فی احدهما الی الاسلام ویتلو علیه القرآن.........والآخر أن یزوجه اُمّ حبیبةؓ“ (۲)

ترجمہ: ”محمد مصطفی ﷺ نے عمرو بن امیہ ضمریؓ کو نجاشی کے پاس بھیجا، جس کا نام اصحمہ تھا اور اس کے نام دو خط لکھے۔ ایک میں اُسے اسلام کی طرف بلایا گیا تھا، جب کہ دوسرے میں اسے کہا گیا تھا کہ اُمّ حبیبہؓ کی شادی آپ ﷺ سے کرائے“۔

العلاقات الخارجیة للدولة الاسلامیة کے مصنف لکھتے ہیں:

و لا یعنی ذلک اَنَ مهمة السفراء فی الدولة الاسلامیة مقصورة علی الدعوة الی الاسلام بل کا نت مهماتهم شاملة لمختلف جوانب العلاقات بین الدولة الاسلامیة و غیرها من الدول الا اَنَ الدعوة الی الاسلام کانت فی مقدمة الاهداف التی یُرسل السفراء من اجلها (۳)

ترجمہ: ”لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلامی ریاست کے سفراء کا مقصد اسلام کی دعوت کے سوا کچھ نہ تھا بلکہ غیر ممالک کے ساتھ سفارتی مہمات

مختلف مقاصد پر مشتمل تھیں البتہ یہ بات ضرور تھی کہ اسلام کی طرف دعوت اُن تمام مقاصد میں سرفہرست تھی جن کے لئے سفراء کو بھیجا جاتا تھا"۔

ان سلاطین وملوک کے نام مکتوبات کے نتائج خواہ کچھ بھی رہے ہوں لیکن ان کے اثرات عالمی سیاسی حالات پر بہت گہرے پڑے۔ جیسے عمان، بحرین اور یمن کے اُمراء انہی سفارتوں کے نتیجہ میں اسلامی ریاست کے زیر سایہ آگئے اور یمن ایران کے تسلط سے نکل گیا، کسریٰ انہی سفارتوں کے نتیجہ میں نیست ونابود ہوا۔(۴)
یمن اور عمان جیسے علاقے جب اسلامی ریاست کے حلیفانہ اور سفارتی تعلقات کے دائرے میں آگئے تو اسلامی ریاست معاشی اور اقتصادی اعتبار سے ایک مضبوط ریاست بن گئی کیونکہ یہ زرخیز علاقے تھے جن پر دشمن ممالک کی تجارت اور اسلحہ کی خرید وفروخت جیسے معاملات کی بنیاد تھی اور وہ انھی سفارتی تعلقات کے نتیجہ میں منقطع ہوگئے۔
اسلامی ریاست نے نظریاتی مملکت ہونے کی وجہ سے شعبہ سفارت کے قیام اور اس کی کارکردگی پر مکمل توجہ دی اور انتہائی کامیابیاں حاصل کیں۔ اس شعبہ میں افراد کے انتخاب کے سلسلہ میں آپ ﷺ نے سیاسی بصیرت کا مظاہرہ فرمایا اور ایسے مضبوط اور مستحکم افراد تیار کیے جو علمی، نظریاتی اور نفسیاتی طور پر اتنے ماہر تھے کہ بڑے بڑے قبائلی سردار اور ملکی شاہان اُن کی مدلل گفتگو اور جسمانی وجاہت دیکھ کر اسلامی ریاست کے سامنے لاجواب ہو جاتے تھے۔ سِیَر کی کُتب نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ صلح حدیبیہ کے فوراً بعد آپ ﷺ نے مختلف وفود روانہ کئے جن میں سے ہر فرد اس قوم کی زبان جانتا تھا۔(۵)
ابن جریر طبریؒ سن ۶ ھ کے واقعات میں ذکر کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کے سفراء باوقار اور پُرکشش ہوتے تھے جیسے حضرت دحیۃ الکلبیؓ وجیہ اور جاذب نظر سفیر رسول ﷺ تھے۔ علامہ کتانیؒ لکھتے ہیں کہ حضرت دحیۃؓ الکلبی کی سفارت پر اُس ملک اور شہر کی عورتیں رسول اللہ ﷺ کے سفیر کی خوبصورتی کی خبر پاتے ہی اپنے گھروں سے جھانکنے لگیں۔ (۶)
ہجرت مدینہ سے قبل حضرت مصعب بن عمیرؓ کی کامیاب سفارت ہی کے نتیجہ میں اسلامی ریاست کا قیام ممکن ہوا۔ اس شعبہ کی اہمیت کا اندازہ عہد نبوی ﷺ میں اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے ابتداءً بعض صحابہؓ کو مختلف زبانیں سیکھنے کا آئینی حکم دیا تھا جیسے حضرت زید بن ثابتؓ کو ۴ھ میں عبرانی زبان سیکھنے کا حکم دیا اور پندرہ دنوں میں وہ اس فرض سے سبکدوش ہوئے۔(۷)

اس شعبہ کو غیر معمولی اہمیت دینے سے آپ ﷺ کی خارجہ حکمت عملی اتنی کامیاب رہی کہ اقوام عالم اس کے مثبت اثرات قبول کرنے میں تامل نہ کر سکیں۔ حاسمۃ فی تاریخ الاسلام کے مصنف لکھتے ہیں:

كانت هذه السفارات والكتب النبوية عملا بديعا من الاعمال الدبلوماسية بل كانت اول عمل قام به الاسلام في هذا الميدان ولم يكن النبيﷺ يتوقع اَنْ يُلَبِّىَ اولئک الاقوياء دعوته (۸)

ترجمہ: "یہ سفارت اور آپ ﷺ کے خطوط ڈپلومیسی کے باب میں ایک نیا عمل تھا، بلکہ یہ پہلا عمل تھا جس کو اسلام نے اس باب میں متعارف کرایا اور یہاں تک کہ آپ ﷺ کو بھی یہ توقع نہ تھی کہ طاقت کے نشے میں یہ بدمست لوگ آپ ﷺ کی دعوت پر یوں لبیک کہہ اٹھیں گے"۔

ریاست مدینہ نے ابتداءً خارجہ تعلقات کے باب میں بیرونی ممالک کے ساتھ سفارتی تبادلوں کی طرف توجہ دی، ایسے لوگوں کا انتخاب فرمایا جو فہم وفراست کے ساتھ اس شعبہ کی ضروریات کو بطریق احسن جانتے تھے جیسے غیر ممالک کی زبانوں کو جاننا، غیر ملکی دستاویزات کو جاننا، اسی طرح ضرورت پڑنے پر ترجمانی کرنا، جس ملک میں سفارت کی خدمات سرانجام دینی ہیں اس ملک کے جغرافیائی حالات سے واقف ہونا (۹) وغیرہ ایسے اُمور تھے کہ آپ ﷺ نے اس کے لیے ایک ایسا طریق وضع فرمایا جس میں اس قسم کے لوگوں کی تربیت ہونے لگی۔ ان میں بعض حضرات نابغہ روزگار شخصیات تھے جیسے علامہ کتانیؒ لکھتے ہیں:

كان الزبير بن العوام و جهم بن الصلت يكتبان اموال الصدقات و كان مغيرة بن شعبة والحصين بن نمير يكتب المداينات والمعاملات وكان شرحبيل بن حسنه يكتب التوقيعات الى الملوک۔" (۱۰)

ترجمہ: "زبیر بن العوام اور جہم بن الصلت صدقات کا مالیاتی حساب لکھتے تھے اور مغیرہ بن شعبہ اور حصین بن نمیر قرض کی لین دین اور دیگر معاملات تحریر کرتے تھے اور شرجیل بن حسنہ مختلف بادشاہوں کو سرکاری خطوط تحریر کرتے تھے"۔

آپ ﷺ صرف ان کو اہم نکات بتاتے اور دربار نبوت کے یہ سفارتی نمائندے مزاج نبوت کے عین مطابق ملوک ورؤساء کو خطوط ارسال کرتے تھے اور آپ ﷺ اس کی تصویب فرماتے (۱۱)۔
چنانچہ ان سفارتی روابط کے نتیجے میں اطراف عالم کے بادشاہوں کی ذہنی اور نفسیاتی سطح کا اندازہ بآسانی ہونے لگا، جس کی روشنی میں ان ممالک کے ساتھ اسلامی ریاست کے لیے مستقبل میں اپنی خارجہ حکمت عملی اور تعلقات کی

نوعیت کو متعین کرنا آسان ہو گیا جس کے تاریخی نتائج سامنے آئے۔

رسول اکرم ﷺ کے سفارتی روابط خارجہ حکمت عملی کے تناظر میں

شعبہ سفارت اور اس کے روابط کا عہد نبوی ﷺ کے تناظر میں تجزیہ کیا جائے تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح سامنے آتی ہے کہ آپ ﷺ کی سفارتی سرگرمیاں ابتداءً:{قُل یاایھا الناس إنی رسول اللہ الیکم جمیعاً}(۱۲) کے مصداق تھیں جس کے نتیجہ میں آپ ﷺ نے تمام تر سیاسی، اقتصادی اور معاشی کامیابیوں کے ساتھ مقصد بعثت کو بطریق احسن حاصل کیا۔

سفارتی روابط بین الاقوامی تناظر میں

عہد نبوی ﷺ کے سفارتی روابط کو بین الاقوامی تناظر میں دیکھا جائے تو یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ بحیثیت سربراہ ریاست حیات طیبہ کے آخری دس سالوں میں آپ ﷺ کی سیاسی اور سفارتی پالیسیوں میں تنوع کی حکمت عملی کار فرما تھی۔ عرب کے اندر خود رسول اللہ ﷺ نے دوستانہ رویہ رکھنے والے نجران کے عیسائی قبائل کے ساتھ جزیہ کا معاہدہ فرمایا۔ مدینہ کے یہودی قبائل کے ساتھ امن وتعاون کا معاہدہ طے کیا۔ دوسری طرف آپ ﷺ ہی نے ان یہودیوں کے بعض قبائل کے خلاف موت اور زندگی کی جنگ لڑی جو مسلمانوں کو تباہ کرنے کے لئے کوشاں تھے۔ یہ معرکے حالات کی مجبوریوں اور تدبیری ضروریات کے تحت ہوئے تھے۔ ان واقعات سے اسلامی آئیڈیالوجی اور آپؐ کی حقیقت پسندانہ پالیسیوں کی مزید وضاحت ہوتی ہے جو آپ ﷺ نے ایک خاص سیاسی فضا اور ماحول میں اسلامی مشن کی حفاظت اور کامیابی کو یقینی بنانے کے لئے اختیار کی تھیں۔(۱۳)

اسلامی ریاست نے اپنی خارجہ حکمت عملی میں جن معاہدات کے ذریعے بیرونی ریاستوں سے اپنے تعلقات قائم کیے، یہ آپ ﷺ کی سیاسی بصیرت تھی۔ آپ ﷺ خارجہ تعلقات کے باب میں ایک مضبوط ریاست کے خدوخال سے بخوبی آگاہ تھے اور مختلف ملکوں کے جغرافیائی اور سیاسی اہمیت اور تجارتی شاہراہوں کے ہرپیچ وخم سے واقف تھے۔ اس طرح آپ ﷺ کو شام اور عراق کے راستوں سے قریش کی معیشت اور اُن کی سالانہ آمدنی کا اندازہ تھا(۱۴)۔

ایک کامیاب حکمران اور ماہر اُمور کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ ارد گرد کے علاقوں اور ملکوں کی سیاسی اور معاشی حالات سے واقفیت رکھے۔ بحیثیت حکمران آپ ﷺ نے ایسی خارجہ حکمت عملی تشکیل دی جو انتہائی کامیاب رہی اور اسلامی ریاست کے گردونواح کے قبائل کو اسلامی ریاست کے ساتھ بڑی آسانی کے ساتھ ملا دیا۔ آپ ﷺ کی خارجہ حکمت عملی کے تحت قلیل عرصہ میں کیے جانے والے روابط، چاہے وہ میثاق مدینہ ہو، حدیبیہ یا دوسرے روابط، حضور ﷺ کے سفارتی روابط کے شاہکار نمونے ہیں۔ آپ ﷺ

نے اسلامی ریاست کے پڑوس میں چھوٹی، بڑی ریاستوں اور قبائل سے مشترکہ دفاعی معاہدات کر کے دفاعی اخراجات کو کم کر دیا اور اس اندرونی استحکام کے نتیجہ میں اپنے مشن کے حصول کو یقینی اور ابتداءً مدینہ کے دفاع کو مستحکم بنا دیا۔ اسلامی ریاست کے ساتھ دعوتی اور سفارتی وفود کا ذکر کرتے ہوئے بعض مؤرخین اسلامی ریاست میں آنے والے وفود کی تعداد ۷۰ تک ذکر کرتے ہیں (۱۵) یہاں تک کہ ۹ھ کو عام الوفود قرار دیا ہے(۱۶) جو محض آپ ﷺ کے سفارتی روابط ہی کے بدولت ممکن ہوا کہ بیرونی دنیا نے اسلامی ریاست کی خود مختاری اور آزادی کو تسلیم کر کے خود اسلامی ریاست سے تعلقات قائم کرنے چاہے۔ انہی سفارتی روابط کے نتیجے میں بین الاقوامی سطح پر بہت جلد پوری دنیا نے تسلیم کیا کہ مسلمان ایک علیحدہ قوم وقوت ہیں اور حکومتی حیثیت کے

مالک ہیں مزید یہ کہ حضور ﷺ اس کے سربراہ ہیں۔ یہ صلح حدیبیہ کا سب سے پہلا اور بڑا سیاسی فائدہ تھا۔(۱۷)

رسول اکرم ﷺ کے سفارتی روابط سیاسی تناظر میں

بیعت عقبہ اولیٰ و ثانیہ اور حضرت مصعب بن عمیرؓ کی سفارتی کوششوں نے مدینہ میں اسلامی ریاست کے قیام کو ممکن بنایا تو دوسری طرف کامیاب سفارت کی وجہ سے ملک حبشہ میں مسلمان پناہ گزینوں کو قانونی تحفظ بھی دلایا۔(۱۸)
دین اسلام کی آفاقیت اور عالمگیریت کو آپ ﷺ نے سفارتی روابط کے ذریعے اُجاگر فرمایا اور اس وقت کی دوسری بڑی طاقت روم کو باوجود اس کی طاقت واحتشام کے سیاسی میدان میں ایسی مات دی کہ ۹ھ میں تبوک کے مقام پر قیصر روم کو ہمت نہ ہوئی کہ وہ مسلمان فوج کے مقابلہ کے لیے نکل سکے۔
غزوہ تبوک میں رسول اللہ ﷺ کی کامیابی اُس کامیاب سفارت کا نتیجہ تھی جو آپ ﷺ نے حضرت دحیہؓ الکلبی کے ذریعے فرمائی تھی کہ عرب کی شمالی سرحدات پر واقع تمام قبائل بھی اسلامی سیادت کے سایہ میں آگئے۔ مملکت مصر اگرچہ اس وقت خود مختار نہیں تھی لیکن آپ ﷺ کے سفارتی نمائندے حضرت حاطب بن ابی بلتعہؓ نے جب آپ ﷺ کا پیغام مقوقس کو جاکر سنایا تو رومی سلطنت کے زیراثر ہونے کے باوجود وہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکا، اگرچہ آزادی اور خود مختاری کے ساتھ کسی دوطرفہ معاملہ کا قیام عمل میں نہ لایا جاسکا لیکن پھر بھی وہ امن اور خیر سگالی کے الفاظ کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکا جو اس کے الفاظ سے واضح ہے اور نفسیاتی طور پر بادشاہ مصر اسلامی ریاست کے ساتھ سفارتی تعلقات کا خواہشمند نظر آیا اس نے اسلامی ریاست کے سفیر کو اپنی بات مکمل کرنے پر بے ساختہ کہا :

احسنت. انت حکیم جئت من عند حکیم۔" (۱۹)
ترجمہ: " بہت خوب! آپ تو حکیم ہیں، اور کسی حکیم ہی کے پاس سے آئے ہیں۔"

شاہ مصر نے خیر سگالی کے پیغامات کے ساتھ آپ ﷺ کی خدمت میں تحائف بھی روانہ کیے۔(۲۰) عمان حضرت عمرو بن العاصؓ کی کامیاب سفارت کے نتیجہ میں اسلامی ریاست کی سیادت میں شامل ہوا۔ اسلامی ریاست کے سفیر حضرت عمروؓ بن العاص، جو خود بھی ایک عرب سردار کے بیٹے تھے، گفتگو اور انداز تخاطب میں مخاطب کی نفسیات پر حاوی رہنے میں نابغہ روزگار تھے، جب شاہان عمان کے پاس پہنچے اور سفارتی مذاکرات شروع ہوئے، مختلف بین الاقوامی اُمور پر حضرت عمرو بن العاصؓ نے مدلّل اور شافی جوابات دیے۔
بالآخر دونوں حکمران اسلامی ریاست کی سیادت کو تسلیم کر کے اپنے ایمان کا اعلان یہ کہہ کر کر دیا:

اَتَانِیْ عَمْرو بِالَّتِیْ لَیْسَ بَعْدَھَا مِنَ الْحَقِّ شَیْءٌ وَالنَّصِیْحُ نَصِیْح
فَیَا عَمْرو قَدْ اَسْلَمْتُ لِلّٰہِ جَھْرَۃً یُنَادِیْ بِھَا فِیْ آلِ وَادِیَیْنِ فَصِیْح" (۲۱)
ترجمہ: "عمرو میرے پاس ایسی دعوت لے کر آئے جس سے بڑھ کر کوئی حق نہیں آسکتا اور خیر خواہ تو خیر خواہ ہی ہوتا ہے۔ پس اے عمرو! میں نے اللہ کی رضا کے لئے کھل کر اسلام قبول کر دیا۔ جس کا اعلان دونوں وادیوں کے باشندوں میں واضح طور پر کیا جائے گا"۔

دمشق بھی چونکہ روم کے زیر اثر تھا تو ابتداءً حاکم دمشق حارث بن ابی شمر غسانی نے آپ ﷺ کے سفارتی نمائندے حضرت شجاع ابن وہب اسدیؓ کے سامنے ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کیا لیکن جیسے ہی اسے یہ معلوم ہوا کہ جس کی شہ پر وہ ہٹ دھرمی دکھا رہا ہے وہ خود اسلامی ریاست سے سفارتی تعلقات برائے خیر سگالی قائم کر چکا ہے، تو اُس نے بھی آپ ﷺ کے سفیر کو سو مثقال سونا تحفہ کے طور پر دے کر واپس کیا۔(۲۲)
عہد نبوی ﷺ میں سفارتی روابط سے حکمرانوں کے رد عمل، ان کے مقاصد اور سیاسی نقطہ نظر کا اندازہ ہوا جس کے ساتھ مستقبل میں تعلقات کی نوعیت متعین کرنا آسان ہو گیا اور آپ ﷺ کے سفارتی تسلسل کا نتیجہ تھا کہ اکثر حکمران آپ ﷺ کے سفارتی عزم اور پختگی دیکھ کر سوچنے پر مجبور ہوئے۔ بعض نے تو اسلامی ریاست کے سفراء کو ٹھکرا دیا لیکن بہت سوں نے اُن سفراء کا اعزاز و اکرام کیا اور اسلامی ریاست کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کئے اور جن ممالک نے سفارتی تعلقات کے قیام میں کسی بھی قسم کی لیت و لعل سے کام لیا تو مستقبل قریب میں اُن کو اپنی اس سیاسی غلطی کا احساس بہت جلد ہو گیا جیسے کسریٰ اور یمن کے ممالک اس کی زندہ مثالیں ہیں۔ ایران بہت جلد اندرونی اور محلاتی سازشوں کا شکار ہو گیا اور دور فاروقی میں اسلامی ریاست کی سیادت کے زیر سایہ آگیا۔ اسی طرح جن ممالک نے بین الاقوامی قوانین کو پامال کر کے اسلامی ریاست کے سفیر سے بدتمیزی کی یا اُن کو قتل کیا جیسے حاکم بصریٰ جو مذہباً عیسائی تھا اور اس نے حضرت حارث بن عمیرؓ کو قتل کیا۔(۲۳) اس جسارت اور بین الاقوامی جرم پر آپ ﷺ نے ایک لمحہ ضائع کیے بغیر اُس کی سرکوبی کے لیے تین ہزار کا لشکر بھیجا جو سیر کی کتابوں میں جنگ موتہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جنگ موتہ کے باقی سیاسی فوائد کچھ بھی ہوں لیکن اجتماعی طور پر اس کا عرب کی نفسیات پر کافی گہرا اثر پڑا اور اسلامی ریاست بین الاقوامی سطح پر عالمی

طاقت کے طور پر پہچانی گئی کہ اسلامی ریاست اپنے مقصد کے حصول، اپنی آزادی اور خود مختاری کو برقرار رکھنے کے لیے کسی بھی مقابلہ سے دریغ نہیں کرے گی چاہے اس کو بڑی سے بڑی قیمت کیوں نہ چکانی پڑے۔

یہ سفارتی رابطے اتنی تیزی کے ساتھ کیے گئے کہ ایک ہی دن میں اسلامی ریاست کے چھ چھ وفود اطراف عالم کے مختلف ممالک کی طرف روانہ کیے گئے جس نے اطراف عالم کے بادشاہوں کے ذہنوں پر اسلامی ریاست کا تفوّق قائم کیا۔ آپ ﷺ کے ان سفراء میں سے ہر ایک آپؐ کی سفارت کا شاہکار، سفارتی آداب سے آراستہ ہونے کے ساتھ اس قوم کی زبان اور اس ملک کے جغرافیہ سے بھی واقف ہوتا تھا۔ ذیل کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ولما تمّ الصلح وهدأت الأحوال وجدت الدعوة الاسلامية منفسماً و مجالا للتقدم فكتب رسول الله ﷺ الى ملوك العالم و أمراء العرب يدعوهم فيها الى الاسلام والى سبيل ربه بالحكمة و الموعظة الحسنة، و اهتمّ اهتماماً كبيرًا فاختار لكل واحد منهم رسولا يليق به و يعرف لغته و بلاده." (۲۴)

ترجمہ: "اور جب صلح حدیبیہ ہو گئی اور حالات پر سکون ہو گئے تو دعوت اسلامی کو مختلف میدانوں میں پھیلانے کا بندوبست کیا جانے لگا آپ ﷺ نے بادشاہوں کے نام خطوط ارسال فرمائے اور اُن کو حکمت اور موعظت کے ساتھ اسلام کی طرف بلایا اور اس کام کو اتنی اہمیت دی کہ ہر ملک کے لیے اُس سفیر کا انتخاب فرمایا جو اُس ملک کے لیے مناسب تھا اور ساتھ ساتھ سفیرِ رسول ﷺ کو اُس ملک کی زبان اور ملکی (جغرافیہ) پر عبور حاصل ہوتا تھا جس کی طرف اُس کو بھیجا جاتا"۔

آپ ﷺ کے سفارتی روابط اقتصادی اور معاشی تناظر میں

معاشی تناظر میں آپ ﷺ کے سفارتی روابط نہایت کامیاب رہے اور اسلامی ریاست قلیل عرصے میں معاشی طور پر ایک مستحکم ریاست بنی۔ انہی سفارتی روابط کے نتیجہ میں شام کی تجارتی شاہراہ پر واقع قبائل آپ ﷺ کے کامیاب سفارتی روابط کے نتیجے میں اسلامی ریاست کے حلیف بنے، بحرین کی سالانہ آمدنی تقریباً اسّی ہزار درہم تھی جب کہ خیبر سے اسلامی ریاست کو سالانہ بیس ہزار وسق کھجوریں اور گندم آتی تھی۔ (۲۵)

یمن کی تجارت پر پورے عرب کا انحصار تھا، وہ بھی اسلامی ریاست کے زیرسیادت آگیا جہاں سے ہر سال دو ہزار پارچہ جات اسلامی ریاست کو ملتے جن میں ہر پارچہ کی مالیت ایک اُونس کے برابر ہوتی۔ (۲۶) جس کی وجہ سے بعد کے ادوار تک اسلامی ریاست اقتصادی طور پر ایک مستحکم ریاست تھی۔ صرف عراق کی سالانہ آمدنی دور فاروقی میں بارہ کروڑ تک جا پہنچی تھی۔ ڈاکٹر حمید اللہ (مرحوم) لکھتے ہیں کہ آپ ﷺ کی وفات کے وقت اسلامی ریاست دس لاکھ مربع میل پر محیط تھی جو آپ ﷺ کی صرف دس سال کی حکمت عملی کا ثمر تھا اور اسی طرح اسلامی ریاست کی آمدنی میں بھی روزمرہ کی بنیادوں پر کمی بیشی آتی رہی۔ (۲۷)

خلاصہ:

مندرجہ بالا مباحث سے یہ بات واضح ہے کہ آپ ﷺ کے سفارتی روابط سے ایک طرف ایسے سفارتی نظام کا قیام عمل میں آیا جو محض وحی الٰہی کی روشنی میں تیار ہوا اور دوسری طرف اس کے زمینی ثمرات چشم فلک نے عالمی سطح پر یوں دیکھے کہ قیام مدینہ کے ابتدائی پانچ سالوں میں مدینہ کی اسلامی ریاست کو اندرونی اور بیرونی طور پر اتنا استحکام حاصل ہوا کہ بقول صاحب نقوش: اب ریاست مدینہ کا کوئی اندرونی و بیرونی دشمن اس پر بے باکانہ حملہ کی جرأت نہیں کر سکتا تھا(۲۸)۔ گویا عالمی سیاسی اُفق پر آپ ﷺ کے سفارتی روابط کے فوائد سامنے آئے جس کے لئے زمین وحی الٰہی کی روشنی میں مکہ ہی سے تیار ہوتی رہی۔ پڑوس ممالک کے بادشاہوں کو اسلام کی دعوت پہنچی۔ دین اسلام کی عالمگیر تبلیغ اور دعوت واشاعت کے دروازے کھل گئے، خارجی تصادم اور جارحیت کے امکانات کم ہو گئے اور قلیل عرصے میں ایک خود مختار اسلامی ریاست نے جزیرۃ العرب کی حدود سے نکل کر عالمی حیثیت اختیار کر لی۔

حواشی وتعلیقات

(۱) الکتانی،الشیخ عبدالحی ،نظام الحکومۃ النبویۃ المسمیٰ بالتراتیب الاداریۃ،بیروت،دار الکتاب العربی،ج۱،ص۱۹۷

(۲) ایضاً

(۳) المھیری، سعیدعبد اللہ حارب،العلاقات الخارجیۃ للدولۃ الاسلامیۃ،بیروت،موسسۃ الرسالۃ،۱۹۹۵ء ،ص۲۹۱

(۴) الکتانی ، الشیخ عبدالحی،نظام الحکومۃ النبویۃ المسمیٰ بالتراتیب الاداریۃ،بیروت،دار الکتاب العربی،ج۱،ص۱۹۰

(۵) الندوی،ابوالحسن علی،السیرۃ النبویۃ، کراچی،ادارۃ الانور،۲۰۰۴ء،ص۲۸۵

(۶) الکتانی،الشیخ عبدالحی،نظام الحکومۃ النبویۃ المسمیٰ بالتراتیب الاداریۃ،بیروت،دار الکتاب العربی،ج۱،ص۱۹۰

(۷) نعمانی،علامہ شبلی،سیرۃ النبی،پی اے ایف بک کلب،۱۹۹۰ء،ج۱،ص۳۹۴

(۸) عنان،محمد عبداللہ،مواقف حاسمۃ فی تاریخ الاسلام،قاہرہ، موسسۃ الخانجی،۱۹۶۲ء،ص۲۰۸

(۹) الندوی،ابوالحسن علی،السیرۃ النبویۃ،کراچی،ادارۃ الانور،۲۰۰۴ء، ص۲۸۵

(۱۰) الکتانی ،الشیخ عبدالحی،نظام الحکومۃ النبویۃ المسمیٰ بالتراتیب الاداریۃ،بیروت،دار الکتاب العربی،ج۲،ص۱۲۴

(۱۱) الحمیری،عبدالملک بن ہشام بن ایوب،السیرۃ النبویۃ، قاہرہ، مکتبۃ الکلیات،۱۹۷۱ء،ج۱،ص،۴۳،۴۴

(۱۲) القرآن،الاعراف ۷/۱۵۸

(۱۳) ابو سلیمان عبدالحمید،اسلام اور بین الاقوامی تعلقات منظر اور پس منظر،دہلی کلاسیکل پرنٹرس،۱۹۹۹ء ، ص ۲۲۵

(۱۴) الطبری ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ طبری ،بیروت دارالکتب العلمیۃ،۲۰۰۸ء،ج۱،ص۱۵۰

(۱۵) الحمیری،عبدالملک بن ہشام بن ایوب،السیرۃ النبویۃ، قاہرہ، مکتبۃ الکلیات،۱۹۷۱ء،ج۲،ص ۷۵

(۱۶) نعمانی،علامہ شبلی،سیرۃ النبی،پی اے ایف بک کلب،۱۹۹۰ء، ج۲،ص۲۶

(۱۷) شیخ اسد سلیم،رسول اللہ کی خارجہ پالیسی،لاہور،سنگ میل پبلیکیشنز،۱۹۹۲ء،ص۱۱۰

(۱۸) ابن سید الناس،عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر، قاہرہ، مکتبۃ القدس ۱۳۵۶ھ،ج۲،ص۲۶۴

(۱۹) الحلبی علی بن برھان الدین،السیرۃ الحلبیۃ،بیروت،دارالمعرفۃ، ۱۹۸۰ء،ج۳،ص۲۹۶

(۲۰) السہیلی،ابوالقاسم،عبدالرحمن بن عبداللہ بن احمد،روض الانف فی تفسیر السیرۃ النبویۃ، مکتبۃ الازھریۃ، ج۲ص۳۵۵

(۲۱) الحلبی علی بن برھان الدین،السیرۃ الحلبیۃ،بیروت،دارالمعرفۃ، ۱۹۸۰ء،ج۳ص۳۰۳

(۲۲) ابن سیدالناس،عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر، قاہرہ، مکتبۃ القدس،۱۳۵۶ھ،ج۲ص۲۷۰

(۲۳) ابن سعد،محمد،الطبقات الکبری،بیروت،دار صادر بیروت، ج۱ ص۲۵۹

(۲۴) الندوی،ابوالحسن علی، السیرۃ النبویۃ،کراچی، ادارۃ الانور، ۲۰۰۴ء ص۲۸۵

(۲۵) محمد حمید اللہ،ڈاکٹر، رسول اللہ کی حکمرانی و جانشینی،لاہور بیکن ہاوس،۲۰۰۶ء،ص۱۴۴

(۲۶) ایضاً

(۲۷) ایضاً

(۲۸) محمد طفیل، نقوش رسول نمبر،لاہور، فروغ اردو ،۱۹۸۳ء ج۵،ص۱۷۴

تجاویز بضمن نصاب مدارس

پروفیسر ساجد حمید
چیئرمین
ڈیپارٹمنٹ آف ریلیجس اسٹڈیز،
یونیورسٹی آف سنٹرل پنجاب، لاہور

مدارس اس معاشرے کے ایک راہنما کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان سے نکلنے والے لوگ دین و مذہب میں ملت کے راہنما ہیں۔ راہنما وہ ہوتا ہے، جس کو دیکھ کر، سن کر، جان کر لوگوں کو اطمینان ہو کہ وہ قابل اعتماد ہاتھوں میں ہیں۔ ان کے علم اور فہم و تدبر پر لوگوں کو بھروسہ ہو۔ لیکن یہ بھروسہ اس وقت ختم ہو سکتا ہے، جب وہ ان کی حرکات و سکنات سے ایسی بات دیکھیں جو مضحکہ خیز اور خلاف علم و عقل ہو۔ اشعری و ماتریدی، ابو حنیفہ و شافعی، رازی و غزالی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک (سب پر اللہ کی رحمت ہو)، سب کے سب اپنے زمانے کے علوم پر بھی اچھی دستگاہ رکھتے تھے۔ خاص طور پر ان علوم پر جو مذہب کے لیے مسئلہ بن رہے ہوں، یا مذہب کا رد و قبول ان پر منحصر ہو گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی، اور ان جیسوں کی دھاک آج تک امت کے دلوں میں بیٹھی ہوئی ہے۔

میرے ناقص خیال میں سائنس، جدید فلسفہ اور سماجی علوم اب ایسی ہی صورت اختیار کر چکے ہیں کہ وہ نہ صرف مذہب کے لیے مسئلہ بنے ہوئے ہیں، بلکہ بعض باتیں ان کے بغیر جدید ذہن کو سمجھ بھی نہیں آسکتیں۔ آج ان علوم کے لیے ایک نہیں کئی غزالیوں کی ضرورت ہے۔ ایک غزالی مغربی فلسفے کو سنبھالے، دوسرا نفسیات کو، تیسرا عمرانیات کو، چوتھا بیالوجی کو، پانچواں فزکس، تب جا کر دور جدید میں مذہب کو منوایا جا سکتا ہے۔ اس وقت عام حالت نہیں ہے، بلکہ مذہب اور الحاد کی جنگ جاری ہے۔ لہذا یہ مذہب کے بقا کی جنگ ہے۔ اس میں جدید ہتھیاروں سے لیس ہونا بھی ضروری ہے۔ میں نے جن علوم کا نام اوپر لیا ہے، وہ جدید ہتھیار تیار کرنے کی فیکٹریاں ہیں۔ یہ فیکٹریاں ہمیں بھی لگانی ہوں گی تاکہ ہم دشمنوں کو منہ توڑ جواب دے سکیں۔ جس وجہ سے پرانے زمانے میں علم کلام اور منطق کو شامل کیا گیا تھا، اسی وجہ سے آج ان علوم کو شامل نصاب کیا جانا ضروری ہے۔

ان علوم کو سمجھنے کی زبان انگریزی ہے۔ لہٰذا پہلا کام تو یہی ہے کہ علماء کو انگریزی سیکھنی پڑے گی۔ یہ ویسے بھی ایک ضرورت ہے۔ ہم اگر امت دعوت ہیں، تو مدعو غالب اقوام کو انگریزی ہی آتی ہے۔ اس لحاظ سے بھی ہمیں انگریزی سیکھنی ہوگی۔ مدرسہ کی زبان ویسے بھی علمی زبان ہے، وہ اردو ہوتے ہوئے بھی اردو نہیں ہے۔ دعوت کے میدان میں بارہا میں نے ایسا دیکھا ہے کہ ایک جید عالم اپنے مخاطب کو بات ہی نہیں پہنچا پاتا، اس لیے کہ دونوں کی زبان اردو ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہوتی ہے۔ وہی صورت ہوتی ہے، جو کسی شاعر نے کہی ہے کہ

زبان یار من ترکی و من ترکی نمی دانم

میرے محبوب کی زبان ترکی ہے اور میں ترکی نہیں جانتا

یہ کہہ کر اس ضرورت سے سبکدوش نہیں ہوا جا سکتا کہ ہدایت پانے والے کو کہا جائے کہ وہ پہلے ہماری زبان سیکھے۔ اللہ تعالیٰ نے بھی ایسا ہی اہتمام کیا کہ جب بھی ہدایت بھیجی یا رسول مبعوث فرمایا تو قوم کے اندر ہی سے انھی کی زبان میں بات کرتا ہوا۔ ہمیں بھی خدا نے جس قوم کے لیے داعی بنایا ہے، ہمیں اس کی زبان سے بات کرنا ہوگی، اور یہ قوم اپنی زبان تبدیل کر چکی ہے، اور جنھوں نے نہیں کی ان کی اگلی نسلیں کر لیں گی۔ اگلے پچاس برس گزرنے کی دیر ہے، ہمارے ریڑھی والے کی زبان بھی انگریزی ہوگی، سوائے اس کے کہ کسی وجہ سے اس پہیے کا رخ بدل جائے جس پر اس وقت ہماری تہذیبی گاڑی لڑھک رہی ہے۔

اوپر کی گفتگو سے یہ بات واضح ہے کہ ہمیں اپنے مدارس کو دور جدید کی لیڈر گاہ بنانے کے لیے جدید علوم و معارف اور زبانوں کا تعارف ضروری ہے۔ اس روشنی میں ہم درج ذیل تجاویز پیش کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ کوئی ایک یورپی زبان، بالخصوص انگریزی، واضح رہے کہ سب سے زیادہ اسلامی کام انگریزی سے بھی شاید زیادہ جرمن زبان میں ہو رہا ہے۔ اس لیے اس کو پڑھنے، اس کے مفید اور مضر عناصر سے نبٹنے کے لیے یہ زبانیں علماء کو آنی چاہیں۔ اسی طرح غیر مسلموں کو بات پہنچانے کے لیے انگریزی کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔

۲۔ **فزکس (طبیعات)**: اس علم کی بنیاد پر اس وقت کا الحاد کھڑا ہے۔ انفجار عظیم (bing-bang) سے لے کر اسٹفن ہاکنگ کے اس نظریے تک کہ کائنات خود بخود لاشئ (nothing) سے بنی ہے، سب اسی علم کے انڈے بچے ہیں۔ جبکہ قرآن مجید اس کی تردید کرتا ہے: اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخٰلِقُوْنَ (الطور ۵۲: ۳۵)۔ ان چیزوں کا جواب اگر عالم دین نے نہیں دینا تو پھر کس نے دینا ہے۔ اگر علماء اس میدان میں نہ نکلے تو کل ساری قوم بے دین ہو جائے گی۔

۳۔ **بیالوجی**: یہ وہ علم ہے جس نے نظریہ ارتقاء کی بنیادیں فراہم کی ہیں، نظریہ ارتقاء کے خلاف اہل مذہب کی طرف سے جو کچھ لکھا گیا ہے، ان کے اوپر بیالوجی کے ماہرین کا یہ تبصرہ ہے کہ یہ (pseudo) سائنس ہے۔ یعنی یہ سائنس کا جانے بغیر نقد ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ طلبہ کو نصاب ہی میں اچھے معیار کی بیالوجی پڑھادی جائے۔ تاکہ وہ صحیح معنی میں خدمت کر سکیں، اور ان پر (pseudo) یعنی غلط سائنس ہونے کا الزام نہ لگے۔

۴۔ **فلکیات**: علم ہیت پہلے بھی پڑھایا جاتا رہا ہے، اب بھی اسے شامل نصاب ہونا چاہیے۔ کائنات کیا ہے، یہ کیسے چل رہی ہے، اس علم کے ساتھ بعض قرآنی آیات کے معجز ہونے کو منوانا ممکن ہے۔ قرآن فلکیات میں جو کچھ باتیں بیان کر چکا ہے، اسے قدیم تفسیر قدیم رنگ میں دیکھتی ہے، جب کہ اب نئے علم کی روشنی میں انہیں از سر نو دیکھنا چاہیے تاکہ قدیم تصور پر جو اعتراضات ہوئے ہیں اور ان کی وجہ سے قرآن پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، اس کا جواب دیا جا سکے۔

۵۔ **فلسفہ**: مغربی فلسفہ ہمارے علم کلام سے بہت آگے نکل چکا ہے۔ پہلے وہ بدیہیات پر کھڑا تھا، اب بدیہیات بھی چیلنج ہو چکیں۔ ایک فلسفے کی زد میں آئے ہوئے معصوم مسلمان کو اس سے وہی نکال سکتا ہے، جس نے ان مباحث کو سمجھا ہو اور ان کے عیب و سقم بتانے کے قابل ہو۔

۶۔ **نفسیات**: یہ علم بہت مفید ہے، اگرچہ فرائڈ وغیرہ نے اسے مذہب مخالف بنادیا ہے، لیکن میری دانست میں یہ وہ علم ہے جس سے مذہب کے تمام مقدمات انفسی دلائل کی طرز پر ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس کے لیے ضروری ہے، کہ علماء دین اس علم کی طرف بڑھیں اور اس کو فکری کمزوریوں سے نکال کر اسے اسی فطرت کی طرف لے آئیں جس پر نفس انسانی کی تشکیل کی گئی ہے۔

غرض یہ اور اس طرح کے دیگر علوم جانے بغیر آج کا عالم دین انسانوں کی مکمل معنی میں راہنمائی نہیں کر سکتا۔ وہ صرف ان کی رہنمائی کر سکے گا، جو بس دین کو مانتے ہیں، اور اسے جاننا چاہتے ہیں۔ لیکن جو شخص کسی وجہ سے ان علوم سے متاثر ہو چکا ہے، اور ان چیزوں کا جواب چاہتا ہو، جو اس کے ذہن میں ان علوم نے پیدا کر دی ہیں، تو اگر عالم دین اس کی راہنمائی نہ کر سکیں تو کہاں جائے؟ واضح رہے کہ ان علوم سے متاثرین کی تعداد زیادہ ہو رہی ہے۔ اگلی دہائیوں میں مزید بڑھتی چلی جائے گی۔ اس لیے کہ جدید سکول، ٹی وی، اخبار، کتب مسلسل ان علوم کی دعوت و تبلیغ کر رہے ہیں۔

اس لیے میری درخواست ہے کہ مدارس کے نصاب میں درج ذیل تبدیلیاں لائی جائیں:

۱۔ مدارس ایسا نیا نصاب بنائیں، جو عام میٹرک اور ایف اے، ایف ایس سی سے مطابقت رکھتا ہو۔ لیکن ان کی اپنی ضروریات کا بھی اس میں لحاظ ہو، مثلاً عربی زبان کی تدریس اور حفظ قرآن مجید اس دور میں رکھا جا سکتا ہے وغیرہ۔ مدرسے سے نکلنے والا طالب علم عام میٹرک کے طالب علم سے زیادہ زیور علم سے آراستہ ہو۔ البتہ ان علوم کا تڑکا اس میں زیادہ ہو، جن کا میں نے ذکر اوپر کیا ہے۔ میٹرک اور ایف اے ایف ایس سی کے نصابات کو عام نصاب

کے مطابق رکھنے کا فائدہ یہ ہے کہ مدرسے کے فارغ التحصیل کو روزگار کے زیادہ مواقع ملیں گے اور وہ ایف اے، ایف ایس سی کی تعلیم کی بنیاد پر اپنے شایان شان کوئی مہارت اور تعلیم مزید حاصل کر کے زندگی کے عام میدان میں داخل ہو سکے گا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس کو اس زبان اور تہذیب سے آشنائی ہوگی۔ جس میں اس کے دوسرے ہم وطن اور ہم مذہب رنگے ہوئے ہیں، جن کے لیے وہ اجنبی بنتے جا رہا ہے۔

۲۔ اسلامی علوم کی تدریس بارھویں جماعت کے بعد دی جائے۔ اس میں نیا ڈھانچہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اور قدیم علمی ڈھانچے کو بھی قائم رکھا جا سکتا ہے۔ قدیم سے میری مراد رائج الوقت تدریسی نظام ہے۔ جدید سے میری مراد یہ کہ مدارس بھی بی ایس (چار سال) ایم ایس (دو سال) والا نظام لے آئیں اور اسے ایچ ای سی سے تسلیم کروائیں۔ جب مدرسے سے ایک آدمی فارغ ہو تو وہ ایم ایس یا ایم فل ڈگری ہولڈر ہو۔ اب اسے صرف پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کرنا باقی ہو۔ اور ایچ ای سی سے یہ تسلیم کروایا جائے کہ ان کو اسلامیات کی پی ایچ ڈی میں ہر جگہ داخلہ مل سکے۔ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ مدارس کی ڈگری کو ایم اے کے برابر تو قرار دیا جاتا ہے، لیکن انہیں ایم ایس میں داخلہ لینے میں مشکل پیش آتی ہے، اس لیے کہ ان کے پاس انگریزی اور دیگر لازمی علوم میں ڈگری نہیں ہوتی۔ اس لیے اگر مدرسے کا طالب علم مدرسے میں پڑھ کر صرف میٹرک اور ایف اے کرے اور اس کے ساتھ دین سے متعلق صرف دو چیزیں ہوں(۱) قرآن حفظ ناظرہ اور (۲) عربی زبان۔ باقی اس کے مضامین وہی ہوں جو اسکولوں میں میٹرک اور ایف اے، یا ایف ایس سی میں ہوتے ہیں۔

ایف اے یا ایف ایس سی کے بعد بی ایس (۴ سال) کا جو کورس کرایا جائے اس کا نام ہو: بی ایس اسلامک اسٹڈیز۔ اس میں تمام علوم دینی ہوں۔ صرف انگریزی اور ایچ ای سی کے تجویز کردہ لازمی مضامین ساتھ شامل کیے جائیں۔ تاکہ یہ ڈگری پاکستان کی باقی ڈگریوں کے مساوی قرار پانے میں کوئی کمی اپنے اندر نہ رکھتی ہو۔

بی ایس کے بعد مدارس میں ایم ایس (۲ سال) کا پروگرام جو میں نے تجویز کیا ہے اس میں تحقیق، اجتہاد، افتاء وغیرہ کا تخصص کرایا جائے۔ جدید تحقیق کے طریقوں سے علماء کو متعارف کرایا جائے۔ تنقید، تجزیہ اور اس طرح کی صلاحیتیں ان میں پروان چڑھائی جائیں۔ واضح رہے کہ پہلے ایم اے کے بعد پی ایچ ڈی ہوتی تھی اب ایم ایس کے بعد ہوا کرے گی۔ اس لیے مدارس کو اس کے برابر آنا پڑے گا۔

اس تبدیلی سے مدارس دینی تعلیم کے مراکز بھی بنے رہیں گے اور ان کے طالب علم معاشرے کے دیگر امور میں باقیوں سے مختلف نہیں ہوں گے، بلکہ قدیم کے ساتھ ساتھ جدید علوم سے آراستہ ہونے کی وجہ سے وہ زیادہ مطلوب افراد بن سکیں گے۔

چند ذیلی تجاویز

☆ ابتدائی تعلیم میں ہو سکے تو پہلے دو سال اردو میڈیم اور اس کے بعد کے اگلے چار تا چھ سال انگلش میڈیم ہوں تاکہ دونوں زبانوں میں اچھی دسترس حاصل ہو سکے۔ بی ایس میں تدریس عربی میڈیم میں ہو۔ واضح رہے کہ مدارس انگریزی میڈیم میں پڑھا کر بھی ان مقاصد سے طالب علم کو بچا سکتے ہیں، جو جدید انگریزی اسکول پیدا کر رہے ہیں۔ اس ضمن میں مدارس ایک نمونہ اور ماڈل بن سکتے ہیں۔ اگر مدارس انگریزی میڈیم میں اعلیٰ تعلیم دے سکیں تو میں یقین سے کہہ سکتا ہوں اونچے طبقات کے بچے بھی مدارس میں پڑھنے لگیں گے اور یہ ایک انقلابی تبدیلی ہوگی۔

☆ پانچویں سے ایف اے تک کی اسلامیات لازمی کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ طالب علم عقیدہ، فقہ اسلامی اور سیرت طیبہ سے اچھی طرح آگاہ ہو جائے۔ اس میں اتنی اچھی اسلامیات لازمی کی کتابیں تیار کی جائیں کہ جدید سکول بھی ان کتابوں کو اپنانے پر مجبور ہو جائیں۔ اس میں ہدف یہ رکھا جائے کہ طالب علم کو اپنے عقیدے اور شریعت سے مکمل آگاہی ہو، اور نبی اکرم ﷺ کی سیرت طیبہ اور ہو سکے تو خلفائے راشدہ کے عہد تک کی تاریخ

سے بھی آگاہ ہو۔ ان بارہ برسوں میں پڑھائی جانے والی اسلامیات واقعی اسلامیات بن جائے۔

دینی نصاب میں تبدیلی کی فی الحال کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن

☆ بچوں میں تنقیدی اور تجزیاتی مہارت پیدا کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ اس کے لیے یہ کوشش کی جائے کہ بعض موضوعات میں (case study) وغیرہ کے طریقے پر پڑھایا جائے۔

☆ نصابی کتب جدید طریقے پر لکھی جائیں، جو تعلیم کو زیادہ آسان کر دیتا ہے۔ اس میں گوشوارے، خاکے، چارٹس وغیرہ ڈال کر اسے زیادہ سے زیادہ قابل فہم بنایا جائے۔

☆ استدلال جو کہ علم کی اصل ہوتا ہے، ہر فن کے استدلال سے خوب ممارست پیدا کی جائے۔ طالب علم صرف معلومات میں طاق نہ ہو، بلکہ اس فن کی تکنیک کے بھی ماہر ہوں۔

مجھے معلوم ہے کہ یہ تجاویز آسان نہیں ہیں، لیکن دین وملت کے ان اقدامات کی اس وقت اشد ضرورت ہے جو مدارس ایسا لائحہ عمل اختیار کریں گے۔ وہ دراصل دورِ جدید کے امام ہوں گے۔ اگلے دور کی زمام قیادت انھی مدارس کے ہاتھ میں ہو گی۔

اقرأ باسم ربك

نصاب سازی کا طریقہ کار اور اس کی فکری و نظریاتی بنیادیں

ڈاکٹر نیاز محمد
ڈائریکٹر سینٹر فار ریلیجس سٹڈیز،
کوہاٹ یونیورسٹی

نصاب سازی کے حوالے سے یہ عنوان در حقیقت اپنے اندر دو موضوعات لیے ہوئے ہے کیونکہ عنوان کا پہلا حصہ نصاب سازی کا طریقہ کار اور دوسرا حصہ نصاب کی فکری و نظریاتی بنیادوں کی نشاندہی ہے۔

نصاب کی فکری و نظریاتی بنیادوں پر گفتگو فلسفیانہ بحث ہے جب کہ موضوع کا پہلا حصہ "نصاب سازی کا طریقہ کار" اسی فلسفیانہ بحث کی اطلاق، عملیت اور وجودِ خارجی کی بحث ہے۔

ہم یہ جانتے ہیں کہ نصاب حصول علم یعنی ادراکِ حقیقت کا ایک رسمی وسیلہ ہے، اگر ہماری اس ادراک کا ذریعہ نظر (observing) ہو، جو حواس خمسہ ظاہرہ کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے، تو اس سے علم و نصاب کی نظری بنیاد تشکیل پائے گی، اور اگر ہماری اس ادراک کا ذریعہ تدبر، اور تعقل (thinking) ہو تو یہ علم و نصاب کی فکری بنیاد ہوگی۔ قرآن مجید جگہ جگہ ہمیں نظر، تدبر اور تفکر کی تلقین کرتا ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسانی نظر (observing) کی بنیاد پر حاصل ہونے والا علم کبھی کبھی خطا بھی کر جاتا ہے اور اسی طرح عقل و فکر بھی جائز الخطاء ہے کیونکہ اگر مقدمات میں فساد ہو تو نتائج بھی فاسد ہی حاصل ہوں گے لہٰذا ان دونوں علمی بنیادوں کے ساتھ ساتھ قرآن ایک اور ذریعہ کی طرف بھی جابجا تاکیدی اشارے کرتا ہے جسے ہم وحی کا عنوان دیتے ہیں۔

نصاب کی اسلامی فکری و نظری بنیادوں کی فلسفیانہ بحث کو قدرے آگے بڑھائیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرآن (وحی الٰہی) نے ایک سے زائد عالموں کا تصور پیش کیا ہے۔ عصر حاضر کے بیش تر تعلیمی نظاموں میں نصابوں کی بنیادیں صرف مادہ، حرکت اور زمان و مکان سے معمور عالم طبعیت یا عالم ناسوت کے امور پر اٹھائی جاتی ہیں۔ قرآن مجید نے شجر و حجر، بر و بحر، جبال و بلاد اور تمام مخلوقات میں غور و فکر اور تدبر کا حکم دے کر تعلیم و تعلم یا نصاب میں عالم محسوس یا تدبیر دنیا کی فکری بنیادوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی لٹریچر میں اس عالم ناسوت سے قریب تر عالم برزخ، اور آگے بڑھ کر ایک اور عالم "عالم مثال و ملکوت" کا تصور بھی ملتا ہے جو حرکت اور زمان و مکان کی قید سے آزاد عالم ہے۔ عالم جبروت یعنی عالم عقول کا تصور بھی ہے جو عالم ملکوت سے برتر ہے اور ان سب سے ماوراء عالم لاہوت یا الوہیت کا تصور تو بہت واضح انداز سے دیا ہے۔ یہ تمام عالم (ملکوت، جبروت اور لاہوت) مابعد الطبعیات یا (metaphysics) کی دنیائیں ہیں۔

مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ ہمارا ملکی نظام تعلیم ثنویت کا شکار ہے، مدارس دینیہ کے نصاب کی فکری بنیاد الٰہیات و مابعد الطبعیات پر قائم ہے جس میں ارتقاقات کے معاصر اطلاقی پہلوؤں سے صرف نظر کیا جاتا ہے جب کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم اپنی پیدائش سے موت تک مابعد الطبعیات یا (metaphysics) کی دنیاؤں میں نہیں رہتے بلکہ عالم طبعیت و ناسوت (مادہ حرکت، زمان و مکان) کے حصار میں رہ رہے ہیں، ضرورت ہے کہ نصاب کی بنیاد جس طرح مابعد الطبعیات یا الٰہیات پر قائم ہے اسی طرح اس کی نظری بنیادوں میں عالم طبعیت کے مسائل یا شاہ ولی اللہ کی اصطلاح میں عالم ناسوت یا عالم دنیا کے تمام ارتقاقات کی تدابیر کا نظری مواد بھی لازمی طور پر مشتمل ہو کیونکہ عالم طبعیت و ناسوت کے تدابیر و ارتفاقات ہی کے لئے انسان کو خلیفہ بنایا گیا ہے اور انسان اول کو اسی کی تعلیمات اولین طور پر دی گئی تھیں۔

جدید عصری اداروں میں نصاب کی فکری بنیادوں میں الٰہیات یا مابعد الطبعیات سے صرف نظر کیا جاتا ہے اور نصاب کی تمام تر بنیاد عالم طبعیت و ناسوت کے تصورات پر رکھی جاتی ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عالم طبعیت

میں ترقی یافتہ اور برتر اقوام کے مقابلے میں اپنی ملی و قومی کم تر حیثیت کو دیکھ کر ان عصری اداروں کے فضلاء فکری اعتبار سے مغلوبیت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ملک میں دو مختلف فکری بنیادوں پر دو الگ الگ قسم کے تعلیمی ادارے قائم ہیں، عصری اداروں میں علوم دینیہ یا مابعد الطبعیات سے بیگانگی آئی اور مدارس دینیہ میں خالصتاً دینی علوم پر زور دیا جانے لگا اس وجہ سے وہ علوم طبعیہ سے لاتعلق رہے، یوں ہمارے نظام تعلیم میں وحدت نہ رہی اور وہ دو ایسی دھاروں میں تقسیم ہو گیا جو متوازی تو چلتے ہیں لیکن آپس میں ملتے کبھی نہیں اور اس کے نتیجے میں مختلف World view کے فضلاء پیدا ہو رہے ہیں۔ نصاب تعلیم کی اس فکری و نظری بنیادوں کی تفریق پر مبنی الگ الگ نصاب تعلیم کے عواقب و نتائج کا احساس اہل نظر حضرات کو شروع سے ہو چکا تھا چنانچہ بقول مولانا تقی عثمانی مدظلہ العالی: تحریک پاکستان میں حصہ لینے والے علماء کو توقع تھی کہ قدیم وجدید دونوں تعلیمی نظاموں کو یکجا کر کے ایک ایسا جدید ترین نظام تعلیم یقیناً مرتب کیا جائے گا جس (کے نصاب) میں دین و دنیا دونوں کے علوم متناسب مقدار میں جمع کر دیئے جائیں گے۔ (۱) لیکن صد افسوس! اب تک یہ آرزو ایک خواب ہی ہے۔ ایسے نصاب سازی کی طرف پیش رفت ہو جو خلافت ارض کے تصور پر قائم ہو اور جس کی فکری اور نظری بنیادوں میں صرف الدنیا جیفۃ کا تصور نہ ہو بلکہ مابعد الطبعیات، طبعیات اور ولا تنس نصیبک من الدنیا اور الدنیا مزرعۃ الاخرۃ کا اجتماعی تصور کار فرما ہو۔

نصاب سازی کا طریق کار۔

عصرِ حاضر کی علمی دنیا میں نصاب سازی نے باقاعدہ ایک فن کی شکل اختیار کر لی ہے، جس کے کچھ مسلمہ اصول وضوابط ہیں جن کے تحت نصاب سازی کی جاتی ہے۔ نصاب سازی میں سب سے پہلے مقاصدِ تعلیم کا تعین کیا جاتا ہے کہ ہم تعلیم سے کس قسم کے فضلاء چاہتے ہیں پھر ان عمومی مقاصد کی روشنی میں ابتدائی، ثانوی، اعلیٰ ثانوی، عالیہ اور عالمیہ مقاصد متعین کئے جاتے ہیں۔ ہر مرحلہ تعلیم کے مقاصد کے حصول کے لئے پھر ہر مضمون کے خصوصی مقاصد specific objective طے کئے جاتے ہیں اور ہر مضمون کے طے کردہ خصوصی مقاصد کی روشنی میں اس مضمون کا تدریسی مواد (course contents) تیار کیا جاتا ہے۔

دستورِ اسلامی جمہوریہ پاکستان کے مطابق پرائمری سے لے کر اعلیٰ ثانوی مرحل(Higher secoundry level) تک نصاب تیار کرنے کی ذمہ داری وفاقی وزارتِ تعلیم کے شعبہ نصاب curriculum wing کے سپرد ہے، جو طے شدہ طریق کار کے مطابق ایجوکیشن ایکٹ ۱۹۷۶ء کے تحت یہ فرائض سرانجام دیتا ہے تاہم دستور میں اٹھارویں ترمیم کے نتیجے میں تعلیم کا شعبہ صوبوں کے اختیار میں دے دیا گیا ہے۔ اعلیٰ ثانوی مرحلہ سے اوپر گریجویشن اور ماسٹر سطح کے نصاب سازی کا عمل متعلقہ علاقائی پبلک یونیورسٹیز اپنے مختلف Statutory bodies یعنی بورڈ آف سٹڈیز، بورڈ آف فیکلٹی اور اکیڈمک کونسل کے ذریعہ HEC کی ہدایات کی روشنی میں طویل مشاورت کے بعد کرتی ہیں۔ تاہم اس سب کچھ کے باوجود یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ نظریاتی طور پر غیر یکسو قوم ہونے کے ناطے ہمارے سرکاری نظام تعلیم میں بھی کئی ایک امور میں عدم یکسوئی نظر آتی ہے۔ چنانچہ آج ہماری جامعات میں ایک طرف Annual system رائج ہے تو دوسری طرف متوازی طور پر Semester system بھی رائج ہے، ایک طرف سولہ سالہ نصاب تعلیم کی بنیاد پر دو سالہ بیچلر نظام ہے تو اسی کے

ساتھ اٹھارہ سالہ نصاب تعلیم کی بنیاد پر چار سالہ بیچلر پروگرام بھی ہے۔ نتائج کہیں GPA میں ذکر کئے جاتے ہیں تو کہیں نمبروں میں۔ اساتذہ کی تقرری کے نظام کو لیا جائے تو ایک طرف بی پی ایس نظام ہے تو دوسری طرف ٹی ٹی ایس نظام بھی ساتھ ساتھ چلایا جارہا ہے۔

جہاں تک مدارس کے نظام کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں دستور پاکستان خاموش ہے کہ مدارس کے امور اور ان کے نصاب کی تیاری کی ذمہ داری یا معاونت کس وزارت کے کندھوں پر ڈالی گئی ہے تاہم اب تک مدارس کے بیشتر امور وزارت مذہبی امور دیکھ رہی ہے۔

مدارس دینیہ کے نصاب سازی کے طریق کار پر بات کی جائے تو سب سے پہلے ہمیں نظامِ تعلیم کے عمومی مقاصد کا تعین کرنا ہوگا تاکہ ان مقاصد کی بنیاد پر مذہبی تعلیمی اداروں کی تمام تر سرگرمیوں کا محور متعین ہو جائے، اس کے ساتھ ہی ثانویہ، عالیہ اور عالمیہ مراحل کے اپنے مقاصد تعلیم بھی متعین کرنے ہوں گے اور پھر ان مقاصد کے تحت ان مراحل میں مختلف مضامین کے تدریسی مقاصد تشکیل دے کر ان کے حسب حال تدریسی مواد کا انتخاب کیا جائے گا۔ الٰہیات ومابعد الطبعیات علوم کے ساتھ طبعیات وتدبیر دنیا کے مضامین بھی شامل کئے جائیں گے۔ طلبہ پر نصابی بوجھ کو قابو میں رکھنے کے لیے الاهم فالاهم کی بنیاد پر مضامین کے لیے Credit hours system متعارف کرنا معاون ثابت ہوگا۔ تاہم طلبہ کے رجحانات وطبعی میلانات کے فکری تنوع کو ملحوظِ نظر رکھتے ہوئے مضامین کے انتخاب میں طلبہ کو آزادی دی جائے گی، طلبہ کو مضامین کا حق انتخاب دینے کے نتیجے میں آگے چل کر ہر علم وفن میں ماہر فضلاء سامنے آئیں گے اور قحط الرجال کا سدباب ہو گا۔

یہ تو نصاب سازی کی نظری theoretical بحث ہے، اس کی خارجی تطبیق اور تشکیل نصاب کے لیے قانونی پلیٹ فارم کی ضرورت ہوگی نیز تشکیل کردہ نصاب کی تجرباتی تنفیذ کے لیے Pilot project کے طور پر کچھ اداروں کی ضرورت بھی پیش آئے گی، اس سلسلے میں درج ذیل گزارشات پیش ہیں:

حکومت سے گزارشات:

۱. دینی مدارس کے نظامِ تعلیم کو منظم بنانے، معاصر مقتضیات سے عہدہ براں ہونے، قدیم وجدید کی خلیج کو ممکنہ حد تک پاٹنے کے لیے مشرقی ومغربی پاکستان کے علماء کی طرف سے ۱۹۶۹ء میں حکومتی سطح پر "مدرسہ ایجوکیشن بورڈ" کے قیام کی تجویز سامنے آئی تھی، اور مجوزہ بورڈ کے بنیادی خدوخال بھی علماء نے وضع کئے تھے اور یہ واضح کیا تھا کہ یہ نکات اس قدر اہم ہیں کہ اگر ان کو فراموش کیا گیا تو نہ صرف موجودہ خلیج جوں کی توں برقرار رہے گی بلکہ ملک میں ایک خوفناک نظریاتی خلا پیدا ہو جائے گی۔ بعد ازاں اسی سال مرکزی جمعیتِ علماء اسلام نے بھی اپنی مجلس شوریٰ کے اجلاس میں مدرسہ ایجوکیشن بورڈ کے قیام کے متعلق علماء کی تجاویز کے حق میں متفقہ قرارداد پیش کی اور حکومت سے مطالبہ کیا کہ ان تجاویز کے مطابق تعلیمی پالیسی کو عملی جامہ پہنایا جائے۔ (۲)

علماء کی تجاویز اس قدر معقول تھیں کہ بعد ازاں اسلامی نظریاتی کونسل نے ان تجاویز کو اپنے تعلیمی سفارشات کے مسودہ ۱۹۷۸ء کا باقاعدہ حصہ بنا کر حکومت کو پیش کیا (۳)، صرف یہی نہیں بلکہ آگے چل کر نصاب ونظام تعلیم میں ممکنہ حد تک ہم آہنگی پیدا کرنے کی خاطر ۱۹۸۳ء میں pilot project کے طور پر مثالی (ماڈل) درسگاہوں کے قیام کی قرارداد منظور کر کے حکومت کو ارسال کی (۴)۔ یہاں پر تجویز عرض ہے کہ علماء کی ۱۹۶۹ء کی تجاویز اور اسلامی نظریاتی کونسل کی تعلیمی سفارشات کی روشنی میں اسلامی نظریاتی کونسل کے پلیٹ فارم سے نصاب سازی کا عمل ہو۔

۲. حکومتِ پاکستان نے اعتماد کی فضا پیدا کئے بغیر بد اعتمادی کی فضا میں ۲۰۰۱ء میں ایک صدارتی آرڈیننس کے تحت مدرسہ ایجوکیشن بورڈ قائم کیا لیکن اس کے متعلق قانون سازی میں کسی پلیٹ فارم پر کھلا مباحثہ open discussion نہیں کیا گیا تھا اس لیے پذیرائی ملنے کی بجائے مدارس کی طرف سے اس کی مخالفت سامنے آئی۔ جمہوری حکومتوں کے آنے کے بعد "اتحاد تنظیمات مدارس دینیہ" کے ساتھ مفاہمت کی پالیسی اپناتے ہوئے اس پر مکالمہ کی ضرورت ہے تاکہ اس کے نتیجے میں یہ آرڈیننس ایک قابلِ قبول اور متوازن قانونی دستاویز (Balanced legislation) بنے اور دینی ودنیوی تعلیم کے نصابی امتزاج وہم آہنگی کا حسین خواب پایہ تکمیل کو پہنچے۔ یہ کام اسی آرڈیننس کی دفعہ ۲۲ (مشکلات کا تدارک) کے تحت بہ سہولت کیا جاسکتا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل سے گزارشات:

۱. حکومتی سطح پر ۲۰۰۲ء میں مدارس کے نظام ونصاب میں معاصر مقتضیات کے تحت اصلاحات کے لیے جو مدرسہ ایجوکیشن بورڈ اور ماڈل مدارس قائم کئے تھے، ان کے آغاز اور پھر ابتدائی دو سال تک انتظامی امور کی سرپرستی ونگرانی اسلامی نظریاتی کونسل کے چیئرمین سے لے کر خود شروع کی تو انتظام زوال پذیر ہو گیا چنانچہ محض دو سال بعد ۲۰۰۴ء ہی میں وزارتِ مذہبی امور نے بوجوہ ناکامی کا اعتراف کرتے ہوئے پروگرام کو freeze کر دیا۔ تجویز ہے کہ مدرسہ ایجوکیشن بورڈ کی قانونی خود مختاری کو برقرار رکھنے کے لیے اور پروگرام کو ناکامی سے نکال کر پھر سے کامیابی کی پٹری پر ڈالنے کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل اپنی

نگرانی میں یہ پروگرام لینے کے لیے وزارتِ مذہبی امور سے گفت وشنید کرے تاکہ کسی بھی مجوزہ دینی نصاب کی تجرباتی عملیت اور رواج کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل کو ایک عملی میدان ملے۔

۲. پاکستانی مدارس کے پانچ وفاقوں کے ذمہ داران نے ۲۰۱۰ء اور ۲۰۱۱ء میں مختلف اسلامی ممالک کے دینی نظام ہائے تعلیم کے عملی مشاہدہ کے لیے جو مشترکہ دورے کئے تھے، ان تجربات کی روشنی میں نصاب سازی کے طریقے پر غور ہو۔ نیز ان دوروں کے مشاہدات، ترکی کے مذہبی امور کے شعبہ دیانت کے امام حاطب مدارس کا نظام، بنگلہ دیش کے مدرسہ ایجوکیشن بورڈ اور ان سب کے ساتھ ہی مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے تیار کردہ نصاب کو سامنے رکھ کر پاکستانی مدارس کے لیے ایک مشترکہ نصاب کا working paper وفاقوں کے نمائندہ حضرات کے اسلامی ممالک کے ان تعلیمی دوروں کا انتظام کرنے والے بھی خواہوں کی خواہش پر تیار کیا گیا ہے، اسے اسلامی نظریاتی کونسل کے پلیٹ فارم پر زیرِ بحث لانے پر غور ہو۔

۳. عصری ودینی نصابات پر مشتمل ایک ساتھ تعلیم کا نظام جو ادارے چلا رہے ہیں ان کے عملی تجربات پر بھی مباحثہ ہو تاکہ ان کے تجربات سے استفادہ کرتے ہوئے مدارس کے لیے نصاب سازی پر غور ہو۔ اس سلسلے میں بطور مثال جامعۃ الرشید (کراچی)، منہاج القرآن ایجوکیشن سسٹم، دارالعلوم محمدیہ غوثیہ (بھیرہ) اور ادارہ علوم اسلامیہ (اسلام آباد) کے نام پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اہل حدیث مکتبہ فکر کا "جامعہ لاہور الاسلامیہ" حالیہ خوشگوار تجربہ ہے جہاں نہ صرف وفاق المدارس السلفیہ کا نصاب پڑھایا جاتا ہے بلکہ سرگودھا یونیورسٹی کے ساتھ اس کا الحاق ہے اور بی ایس اور ایم فِل اسلامک اسٹڈیز سطح تک تدریس وتحقیق کا کامیاب سلسلہ جاری ہے، اگر مسلکی اختلافات کو آڑے نہ لایا جائے تو نصاب سازی کے جدید رجحانات میں ان مدارس کے تجربات سے باہمی استفادہ کے کافی امکانات ہیں۔

۴. گزشتہ عشرہ خصوصاً ۹/۱۱ کے بعد مغربی یلغار کے نتیجے میں مدارس کے نصاب پر گفتگو کے سلسلے میں اربابِ مدارس شاعر حکمت زہیر کے ایک شعر کے اس مصرعے ومن یغترب یحسب عدوا صدیقه (اگر صدیقهُ کو یحسب کا مفعول اول قرار دیا جائے) کے مصداق بڑی حد تک خدشات اور تحفظات کا شکار رہے ہیں۔ اس پس منظر میں اگر اسلامی نظریاتی کونسل اربابِ مدارس میں اعتماد کلی کی فضا بنانے میں اپنا کردار ادا کرے تو نہ صرف نصاب سازی پر کوئی عملی پیش رفت ممکن ہو سکے گی بلکہ اس سے آگے بڑھ کر کئی معاملات میں اقدام کے امکانات بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔

حوالہ جات

۱- ہمارا تعلیمی نظام: محمد تقی عثمانی، مکتبہ دارالعلوم کراچی، ۲۰۰۲ء، ص: ۷۸

۲- علماء کے مجوزہ مدرسہ ایجوکیشن بورڈ کے خدوخال، مشرقی اور مغربی پاکستان کے متعلقہ علماء کرام کے ناموں کی فہرست اور مرکزی جمعیت علماء اسلام کی قرارداد متن کے سلسلے میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں: ماہنامہ البلاغ، مدیر: محمد تقی عثمانی، شمارہ جمادی الثانی ۱۳۸۹ھ بمطابق اگست ۱۹۶۹ء نیز شمارہ رجب المرجب ۱۳۸۹ھ بمطابق اکتوبر ۱۹۶۹ء؛ تعلیمی تجاویز پر تبصرہ (علمائے دین اور جدید ماہرین تعلیم کی متفقہ تجاویز) دارالعلوم کراچی ومدرسہ عربیہ نیو ٹاؤن، اگست ۱۹۶۹ء، ص: ۱۳-۱۴؛ ہمارا تعلیمی نظام ص: ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۳۵اور ۳۶

۳- تعلیمی سفارشات (۱۹۹۳-۱۹۶۲ء)، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، فروری ۱۹۹۳ء، پرنٹنگ پریس آف پاکستان، ص: 19 تا ۲۵

۴- ایضاً، ص: ۴۳

دوسری شادی سے قبل پہلی بیوی سے اجازت حاصل کرنے کا مسئلہ

محمد الیاس خان
ڈائریکٹر جنرل (ریسرچ)/ترجمان
اسلامی نظریاتی کونسل

پچھلے دنوں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء سے متعلق کونسل کی سفارشات پر مختلف حلقوں کی طرف سے الیکٹرانک اور پرنٹ میڈیا پر بڑی شدومد سے بحث و مباحثہ جاری رہا۔ بطور خاص دوسری شادی کے حوالے سے کونسل کی طرف سے مرتب کی جانے والی سفارش کو ہدف تنقید بنایا گیا۔

ذیل کی سطور میں دوسری شادی سے متعلق مسلم عائلی قوانین کی متعلقہ دفعہ (۶) میں پائی جانے والی قانونی و شرعی خرابیوں اور اس سے متعلق کونسل کی سفارش کا جائزہ لینا پیش نظر ہے۔

اولاً: مسلم عائلی قوانین آرڈیننس کی تعدد ازدواج سے متعلقہ دفعہ ۶ میں پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کے خواہاں شخص کے لئے ثالثی کونسل سے پیشگی اجازت کے حصول کی بات کی گئی ہے نہ کہ پہلے سے موجود بیوی یا بیویوں کی اجازت کی۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اس اجازت کے حصول کے لئے جو درخواست دی جائے گی اس میں دوسری شادی کی وجوہات کے ساتھ ساتھ اضافی معلومات کے طور پر یہ بھی تحریر کیا جائے گا کہ آیا موجودہ بیوی یا بیویوں کی رضامندی بھی حاصل کر لی گئی ہے یا نہیں۔

تاہم قانون کی اس دفعہ میں اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اگر ثالثی کونسل فریقین کا موقف سننے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ مجوزہ شادی ضروری اور منصفانہ ہے تو وہ مناسب شرائط کے ساتھ اس شادی کی منظوری دے گی۔ قانون میں یہ منظوری پہلی بیوی کی اجازت سے کسی بھی طرح سے مشروط نہیں کی گئی ہے۔

ثانیاً: کونسل نے اپنے اجلاس (نمبر ۱۹۴) منعقدہ ۱۰-۱۱/مارچ ۲۰۱۴ء میں قانون کی اس پوری دفعہ کو خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے مسترد کرنے کی سفارش بالاتفاق منظور کی۔ کونسل کی طرف سے مذکورہ سفارش منظور کرنے کی وجوہات / دلائل درج کرنے سے قبل قانون کی اس دفعہ کا متن درج کیا جانا ضروری معلوم ہوتا ہے جو درج ذیل ہے:

دفعہ ۶۔ تعدد ازدواج

(۱) کوئی شخص آرڈیننس ہذا کے تحت اپنی پہلی بیوی کی موجودگی میں ثالثی کونسل سے پیشگی تحریری اجازت حاصل کئے بغیر دوسری شادی کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی منظوری مذکور کے بغیر کی گئی کسی شادی کو آرڈیننس ہذا کے تحت درج رجسٹر کیا جائے گا۔

(۲) تحتی دفعہ (۱) کے تحت اجازت حاصل کرنے کے لئے درخواست مجوزہ طریق کار کے مطابق چیئرمین کو مقررہ فیس کے ہمراہ دی جائے گی اور اس میں مجوزہ شادی کی وجوہات درج کی جائیں گی۔ نیز اس میں یہ بھی تحریر کیا جائے گا کہ آیا موجودہ بیوی یا بیویوں کی رضامندی حاصل کر لی گئی ہے یا نہیں۔

(۳) تحتی دفعہ (۲) کے تحت درخواست وصول ہونے پر چیئرمین درخواست دہندہ اور اس کی بیوی یا بیویوں سے کہے گا کہ وہ ہر ایک اپنا اپنا نمائندہ نامزد کر دیں۔ اور اس طرح تشکیل شدہ ثالثی کونسل مجاز ہوگی کہ اگر اس کا اس بارے میں اطمینان ہو جائے کہ مجوزہ شادی ضروری اور منصفانہ ہے تو وہ ایسی شرائط کے تحت جنہیں وہ مناسب خیال کرے طلب کردہ منظوری دے دے گی۔

(۴) درخواست دہندہ کا فیصلہ کرتے وقت ثالثی کونسل اپنے فیصلہ کی وجوہات قلمبند کرے گی۔ اور ہر فریق مجاز ہوگا کہ وہ مقررہ عرصہ کے اندر مجوزہ طریق میں اور مقرر کردہ فیس ادا کرنے پر نگرانی کی درخواست کلکٹر کو پیش کرے گا اور اس کا فیصلہ قطعی ہوگا اور کسی عدالت میں اس کے خلاف چارہ جوئی نہیں ہو سکے گی۔

(۵) اگر کوئی شخص ثالثی کونسل کی اجازت کے بغیر دوسری شادی کرے گا۔ تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ

(الف) حق مہر کی کل ایسی رقم (خواہ وہ معجل ہو یا غیر معجل) یا جو بیوی یا بیویوں کو قابلِ ادا ہو فی الفور ادا کرے اور اگر ایسی رقم ادا نہ کی جائے تو اسے بطور بقایا مالیہ سرکار وصول کیا جائے گا۔ اور

(ب) شکایت پر اثبات جرم کی صورت میں وہ قید محض کا مستوجب ہوگا جس کی میعاد ایک سال تک ہو سکتی ہے۔ یا سزائے جرمانہ کا جو پانچ ہزار روپے تک ہو سکتا ہے۔ یا ہر دو سزائیں۔

کونسل کی طرف سے آرڈیننس مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۶ کو مسترد کرنے کی وجوہات

قانون کی دفعہ ۶ کی ذیلی شق (۱) کو مسترد کرنے کی وجوہات

i. اس شق میں جس 'ثالثی کونسل' کی بات ہو رہی ہے اور یہ ثالثی کونسل جس 'چیئرمین' کی طرف سے تشکیل دی جائے گی، ان سے متعلقہ قانون (بنیادی جمہوریتوں کا آرڈر، ۱۹۵۹ء) ایک مردہ قانون ہے جس کا وجود اس وقت کے کتابِ قانون (statute book) میں ہے ہی نہیں۔ چنانچہ قانون کی اس دفعہ کے نفاذ کے لئے قانون میں بیان کردہ انتظامی / تنفیذی ڈھانچے کی عدم موجودگی میں قانون کا یہ ٹکڑا (piece of law) نہ صرف غیر مؤثر اور ناقابل عمل ہے بلکہ اس بنیادی سقم کی وجہ سے اسے قانون کہنا بھی شاید درست نہ ہو۔

ii. دفعہ ۶ کی اس ذیلی شق میں ثالثی کونسل کی اجازت کے بغیر دوسری شادی کو ناجائز / باطل یا غیر مؤثر قرار دیئے بغیر یہ کہا گیا ہے کہ ایسی شادی کو رجسٹر نہیں کیا جائے گا۔ قانون کے اس ٹکڑے کے قانونی مضمرات بالاختصار یہ ہیں:

(الف) باوجودیکہ دوسری شادی کرنے والے کو اس قانون میں درج طریق کار (جو اب ناقابل عمل ہے) کی خلاف ورزی پر اس دفعہ ۶ کی ذیلی شق (۵) کے

مطابق یہ سزا تجویز کی گئی ہے کہ اسے ایک سال تک قید محض میں رکھا جائے گا یا پانچ ہزار جرمانہ کیا جائے گا یا دونوں سزائیں دی جائیں گی۔ تاہم دفعہ ۶ کی اس شق کی رو سے آئین کے آرٹیکل ۱۴ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اسے ایسی دوہری سزا کا شکار کیا جائے گا جو اسے ساری عمر جھیلنی پڑے گی۔ یعنی وہ قانون کی نظر میں بھی جائز قرار دی جانے والی اس دوسری شادی کو قانوناً رجسٹر نہیں کرا سکے گا اور نتیجتاً وہ اپنی دوسری بیوی اور اس سے ہونے والے بچوں کی شناخت کے حق سے زبردستی اور ناجائز طور پر محروم کئے جانے کے نتیجے میں ایسی شدید ذہنی اذیت اور عذاب میں مبتلا رہے گا جس سے چھٹکارے کا کوئی قانونی راستہ نہیں رہنے دیا گیا ہے۔

(ب) "ولا تزر وازرۃ وزر اُخریٰ" کے قرآنی اصول اور عالمی طور پر مسلمہ قانونی قاعدے "no one is to be punished for the crime or wrong of another" (یعنی کسی کو بھی کسی دوسرے کے جرم یا غلط کاری کی سزا نہیں دی جائے گی) کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے قانون کا یہ ٹکڑا دوسری بیوی اور حتیٰ کہ اس بیوی کے بطن سے مستقبل میں پیدا ہونے والے بچوں کو بھی ناکردہ گناہوں کی یہ سزا دیتا ہے کہ قانونی اور شرعی بیوی ہوتے ہوئے بھی نہ تو یہ بیوی قانونی طور پر اپنے خاوند سے اپنا رشتہ ازدواج ثابت کر سکے گی اور نہ ہی اس سے پیدا ہونے والے بچے اپنی ابوّت اور امومت (parentage) کے قانونی اعتراف کے حقدار ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ ازدواج اور ابوّت و امومت کے حقوق کے انکار کی صورت میں وہ ان تمام دیگر حقوق سے بھی قانوناً محروم رہیں گے جو ان قانونی اور شرعی رشتوں پر مترتب ہوتے ہیں۔ چنانچہ نہ تو انہیں شناختی کارڈ، پاسپورٹ جیسی قانونی دستاویزات حاصل ہو سکیں گی اور نہ ہی وہ قانون کی نظر میں وراثت، گارڈین شپ جیسی دیگر قانونی و شرعی حقوق کا تقاضا کرنے کے حقدار ہوں گے۔ مختصراً یہ کہ یہ قانون ان کی 'شناخت' کے حق کو ہی چھین رہا ہے۔

قانون کی دفعہ ۶ کی شق (۲) کو مسترد کرنے کی وجوہات

دفعہ ۶ کی شق (۲) میں پھر سے ۱۹۵۹ء کے بنیادی جمہوریتوں کے مردہ قانون کے تحت بننے والی یونین کونسل (جس میں غیر منتخب ارکان بھی ہوتے تھے) کا ذکر ہے۔ نیز اس شق میں فیس کی ادائیگی کا ذکر ہے اور شرعاً ایسے کسی عمل پر فیس نہیں لی جاسکتی جو عبادت اور فرض کے زمرے میں آتا ہو اور نکاح اسی قبیل کا عمل ہے۔ نیز نکاح کے بارے میں تو صریح نصوص ہیں کہ اسے آسان اور کم خرچ ہونا چاہیے۔

قانون کی دفعہ ۶ کی شق (۳) اور (۴) کو مسترد کرنے کی وجوہات

ان شقوں میں بھی فیس کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ "ثالثی کونسل" کا ذکر ہے جس کو ریگولیٹ کرنے والا قانون اب سٹیٹیوٹ بک (کتاب قانون) کا حصہ نہیں رہا ہے۔ نیز ان میں یونین کونسل کے تحت تشکیل کردہ ثالثی کونسل کے فیصلہ کے خلاف اپیل کی اتھارٹی کلکٹر کو قرار دیا گیا ہے جبکہ مقامی حکومتوں کے اس وقت رائج قانون میں کلکٹر (ڈپٹی کمشنر) اور ضلعی انتظامیہ کے تمام دیگر افسران بمعہ ضلع پولیس آفیسر ضلع ناظم کے ماتحت ہیں۔

قانون کی دفعہ ۶ کی شق (۵) کو مسترد کرنے کی وجوہات

قانون کی اس ذیلی شق کے حصہ (الف) میں دوسری شادی کرنے والے سے پہلی بیوی کے مہر کی فوری وصولی کے لئے ایک غیر منطقی اور غیر معقول طریق کار کا ذکر کیا گیا ہے کہ اگر شوہر فی الفور یہ مہر ادا نہ کر سکے تو اس سے مہر کی یہ رقم بطور "بقایا جات مالیہ سرکار" وصول کی جائے گی۔ قانون میں بیوی کو مہر کی اس رقم کی ادائیگی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ قانون کی اس ذیلی شق کے حصہ (ب) میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ثالثی کونسل کی اجازت

کے بغیر دوسری شادی کرنے والے کو ایک سال تک کی قید محض یا پانچ ہزار روپیہ جرمانہ یا دونوں سزائیں دینے کے ساتھ ہی پہلی بیوی کے ساتھ عدل و انصاف کے تقاضے پورے ہو جائیں گے۔ کیونکہ قانون میں بیوی یا بیویوں کے ساتھ اسلامی معاشرتی عدل کو تو کوئی مسئلہ ہی نہیں بنایا گیا ہے۔ چنانچہ قانون بیوی یا بیویوں کے ساتھ انصاف، عدل اور 'معروف' کا کوئی ادنیٰ معیار متعارف کرانے کے سلسلے میں بالکل خاموش ہے۔ اس کے برعکس شوہر کو ایک سال تک قید میں رکھ کر یہ قانون دونوں بیویوں کو ایک سال تک کے عرصہ کے لئے نان و نفقہ سے محروم رکھنے کا باعث بن رہا ہے۔

درج بالا وجوہات کی بنا پر کونسل نے قرار دیا ہے کہ مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء کی مذکورہ دفعہ (۶) غیر شرعی و غیر اسلامی ہے، اور متفقہ طور پر حسب ذیل فیصلہ کی منظوری دی۔

کونسل کے فیصلہ کا متن

(۱) عائلی قوانین کی دفعہ ۶، تعدد ازدواج نہ صرف اسلامی احکام کے خلاف ہے، بلکہ بیش بہا قانونی خرابیوں پر مبنی ہے، قرآن مجید کی آیات کریمہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث مبارکہ اور اجماع امت سے ثابت ہوتا ہے کہ بیک وقت ایک سے زائد چار تک بیویوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہے۔ نکاح کے شرعی یا قانونی انعقاد کے لیے شوہر کو ثالثی کونسل، سول جج یا پہلی بیوی سے اجازت لینا ضروری نہیں۔

(۲) نکاح ایک شرعی عمل ہے اور انبیاء کرام کی سنت ہے، ہمارے پیارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود ایک سے زائد شادیاں کی تھیں۔ صحابہ کرامؓ اور آج تک کے صلحاء امت میں سے متعدد مقدس ہستیوں نے اس سنت کو عملی طور پر اپنایا ہے۔ لہٰذا دوسرے نکاح کو جرم بنا کر نکاح کرنے والے کو سزا دینا نہایت نامناسب اور اسلامی تعلیمات سے متصادم ہے۔

(۳) شرعی تعلیمات کے مطابق میاں بیوی پر ایک دوسرے کے حقوق ادا کرنا اور حسن معاشرت کے ساتھ زندگی گزارنا لازم ہے۔ شوہر کا شرعی و اخلاقی فرض ہے کہ وہ ان تمام حقوق کو ادا کرنے کا اہتمام کرے جو شوہر ہونے کے ناطے شریعت نے اس پر لازم قرار دیئے ہیں، خواہ اس کی ایک بیوی ہو، یا ایک سے زائد بیویاں ہوں۔ اگر شوہر ایک سے زائد بیویوں کے درمیان اختیاری امور اور حقوق میں عدل نہ کر سکتا ہو، تو ایک بیوی پر اکتفاء کرے۔ اگر شوہر حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کا مرتکب ہوتا ہو تو بیوی / بیویوں کو حقوق کا مطالبہ کرنے اور عدالتی چارہ جوئی کا راستہ اختیار کرنے کی اجازت ہے، کونسل سمجھتی ہے کہ عائلی قانون کی دفعہ ۶ ایک ایسے قانون پر مبنی ہے جو اس وقت ختم ہو چکا ہے اور اس میں دیگر کئی قانونی خرابیاں موجود ہونے کے ساتھ ساتھ انسانی حقوق کی پامالی کا باعث بن سکتی ہے۔ یہ دفعہ بیک وقت شوہر، بیوی اور بچوں کو کئی ایک شرعی و قانونی حقوق سے محروم کر سکتی ہے۔ لہٰذا اس دفعہ کو حذف کر دیا جائے۔ (اجلاس ۱۹۴، مؤرخہ ۱۰، ۱۱/ مارچ ۲۰۱۴ء)

لہٰذا کونسل کی سفارش اپنی جگہ بالکل بجا ہے، این جی اوز اور میڈیا کا رد عمل قانون اور شریعت سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

ڈی این اے ٹیسٹ کی بطور شہادت حیثیت

محمد الیاس خان
ڈائریکٹر جنرل (ریسرچ)/ ترجمان، اسلامی نظریاتی کونسل

گزشتہ دنوں الیکٹرانک اور پرنٹ میڈیا میں بہت زور و شور سے ڈی این اے ٹیسٹ کی بطور شہادت حیثیت پر بحث و مباحثہ چلتا رہا اور دعویٰ کیا جاتا رہا کہ ڈی این اے ٹیسٹ کو زنا بالجبر (rape) کے کیسز میں بنیادی شہادت (primary evidence) کی حیثیت حاصل ہے۔ اس سلسلے میں کونسل کی ایک حالیہ سفارش کو سمجھے بغیر تنقید و ملامت کا نشانہ بھی بنایا گیا۔

ذیل کی سطور میں حقائق کی روشنی میں ڈی این اے ٹیسٹ کی شہادتی حیثیت اور اس سلسلے میں کونسل کی سفارش کا جائزہ لینا مقصود ہے۔ زنا کی سزا کا تعلق حدود سے ہے اور حدود کی نہ صرف سزائیں طے شدہ اور منصوص ہیں بلکہ ان کے ثبوت کا طریقہ کار اور شہادت کا نصاب بھی مقرر ہے۔ اس کے برعکس زنا بالجبر کے عمل میں دو جرم شامل ہوتے ہیں ایک زنا کہ جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے اور جس کی سزا حد کہلاتی ہے۔ حد کی اس سزا کی تفصیل یہ ہے کہ مجرم کے غیر شادی شدہ ہونے کی صورت میں اسے سو کوڑوں کی سزا دی جائے گی جبکہ شادی شدہ ہونے کی صورت میں اسے رجم کی سزا دی جائے گی۔ اور دوسرا جرم جبر کا ہے جس کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور اس کی سزا حد نہیں بلکہ تعزیر کے زمرے میں آتی ہے۔ لہٰذا اگر زنا مقرر کردہ طریق کار نصاب شہادت سے ثابت ہو جائے (مثلاً ملزم ارتکاب زنا کا اقرار کر لے یا اس کے خلاف مقررہ اور منصوص شرعی شہادت مہیا ہو جائے) تو یہ حد کا کیس بن جائے گا اور ایسے مجرم کو حد زنا کی طے شدہ سزا دی جائے گی جو اوپر درج کی گئی ہے۔ ثبوت زنا کے ساتھ ساتھ جبر بھی ثابت ہو جائے تو حد کے ساتھ ساتھ تعزیر کی سزا بھی دی جا سکے گی۔ تاہم اگر زنا اپنے طے شدہ طریق کار نصاب شہادت سے ثابت نہ ہو سکے لیکن واقعاتی قرائنی، طبّی/ سائنسی (فارنسک) شہادتوں سے جبری زیادتی ثابت ہو جائے تو مجرم پر تعزیری سزا نافذ کی جائے گی جو سزائے موت تک بھی ہو سکتی ہے۔

ڈی این اے کی گواہی کے مسئلے پر کونسل کی سفارش اور اس کی توضیح

کونسل نے ڈی این اے ٹیسٹ کو بنیادی یا ثانوی قرائنی شہادت قرار دینے کی بات کی ہی نہیں ہے۔ کونسل نے ۲۸-۲۹ مئی ۲۰۱۳ء و ۱۸- ۱۹ ستمبر ۲۰۱۳ء کو منعقد ہونے والے اجلاسوں (نمبر ۱۹۱ و ۱۹۲) میں تفصیلی بحث و مباحثہ کے بعد قرار دیا کہ ڈی این اے ٹیسٹ دیگر سائنسی، طبّی اور واقعاتی قرائن کی طرح ایک قرینہ ہے اور اگر دیگر سائنسی، طبّی اور واقعاتی قرائن اس کی تائید کرتی ہوں اور عدالت کو ثبوت جرم کا اطمینان ہو جائے تو اس کی بنیاد پر مناسب تعزیری سزا دی جا سکتی ہے۔ البتہ اس کی بنیاد پر حدود و قصاص کی سزائیں نہیں دی جا سکتی ہیں۔ کونسل کی طرف سے منظور کردہ سفارش کا متن حسب ذیل ہے:

"DNA ٹیسٹ ایک مفید سائنسی ایجاد ہے جس کے ذریعے بہت سے حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اور جرائم کی تفتیش میں اس سے معاونت لی جاسکتی ہے۔ تاہم حدود و قصاص کے کیسز میں قرآن وسنت کی رو سے جرائم کے ثبوت کے لئے ایک متعین معیار اور متعین سزا مقرر ہے اور ان جرائم میں اسی شرعی معیار کو اپنانا ضروری ہے۔ ڈی این اے ٹیسٹ مفید ایجاد ہونے کے باوجود اس معیار پر پورا نہیں اترتا۔ اس لئے تمام کیسز میں اس سے معاونت لی جاسکتی ہے، اور یہ بطور قرینہ معتبر ہے۔ البتہ حدود وقصاص میں یہ شہادت کے طور پر معتبر نہیں ہے۔ تاہم دیگر کیسز میں یہ ایک معتبر قرینہ ہے۔ اور ڈی این اے کے ساتھ ساتھ دیگر قرائن کی موجودگی میں اگر عدالت کو ثبوت جرم کا اطمینان ہو جاتا ہے تو اس کی بنیاد پر مناسب تعزیری سزا دی جاسکتی ہے"۔

اس بات میں شک نہیں کہ کونسل کی اس سفارش کا مفہوم یہی ہے کہ ڈی این اے ٹیسٹ زنا یا زنا بالجبر کے کیسوں میں 'پرائمری' بمعنی بنیادی شہادت کے طور پر تعزیری سزا کے لئے بھی قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ:

اولاً: خاتون کے اعضاء تناسل یا رحم میں کسی بھی شخص کے مادہ منویہ یا خلیہ کی موجودگی اس بات کو ثابت نہیں کرتی کہ مذکورہ مرد اور خاتون کے مابین عملاً جنسی عمل کا ارتکاب ہوا ہے۔ اس حقیقت کا ادراک کرتے ہوئے فقہاء اسلام نے صدیوں قبل کسی بھی مجرد عورت (خواہ وہ کنواری ہو، مطلقہ ہو یا بیوہ) کو حمل ہو جانے کو بھی ارتکاب زنا کے ثبوت کے طور پر قبول نہیں کیا ہے۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ حمل ہو جانا، جو مجرد آنکھ سے نظر آجاتا ہے، ڈی این اے ٹیسٹ سے مضبوط تر قرائنی شہادت ہے۔ آج کے جدید سائنسی دور میں بچوں کے حصول کے لئے ٹیسٹ ٹیوب بے بی اور سروگیسی (surrogacy) جیسے سائنسی/طبی طریقوں کے ایجاد کے بعد بھی ڈی این اے ٹیسٹ کی، زنا یا زنا بالجبر کے کیسوں میں، 'پرائمری شہادت' ہونے پر اصرار مسلّمہ سائنسی اور طبی حقائق کے انکار کے مترادف ہے۔

ثانیاً: ڈی این اے ٹیسٹ کے مثبت (positive) ہونے کے باوجود دیگر ایسی قرائنی / واقعاتی شہادت / شہادتیں ہو سکتی ہیں جو زیادہ مضبوط ہوں اور جن کے ہوتے ہوئے ڈی این اے ٹیسٹ کی شہادتی قدر وقیمت بالکل ختم ہو کر رہ جاتی ہو۔ مثلاً: ایسا ہو سکتا ہے کہ جس مرد کا ڈی این اے ٹیسٹ مثبت (positive) آگیا ہے اس سے متعلق یہ مضبوط تر واقعاتی شہادت بھی ہو کہ وہ وقوعہ سے دو ہفتے یا دس دن یا بیس دن یا ایک ماہ قبل ایک متعین تاریخ کو ملک چھوڑ کر چلا گیا ہے اور نہ صرف اس کے پاسپورٹ پر اس ملک کا ویزہ لگا ہوا ہے جہاں وہ سفر کر کے گیا ہے بلکہ اس پر ملک سے جاتے وقت 'خروج' (exit) اور جس ملک میں گیا ہے وہاں 'دخول' (entry) کی سٹیمپیں بھی لگی ہوئی ہیں۔ وہ جسمانی طور پر ملک سے باہر جانے کے بعد مذکورہ دوسرے ملک میں موجود ہے۔ دونوں ملکوں کے امیگریشن حکام کا ریکارڈ ان حقائق کی تصدیق کر رہا ہے۔ تو کیا اس صورت میں محض اس لئے اسے قصوروار اور مجرم قرار دیا جائے گا کہ ڈی این اے ٹیسٹ 'پرائمری شہادت' ہے؟ ظاہر ہے اس صورت میں مزید تفتیش کی جائے گی کہ کیا مذکورہ شخص' جس کے ڈی این اے ٹیسٹ کے نتائج مثبت آئے ہیں' کے خلاف کوئی سازش تو نہیں کی گئی ہے؟ کیا ایسا تو نہیں ہے کہ اس نے کسی فرٹیلیٹی کلینک میں علاج کے سلسلے میں اپنے سپرم (مادہ منویہ) کا نمونہ دیا ہے اور اس نمونے کو اس کے خلاف استعمال کر لیا گیا ہے؟ اس ایک مثال سے ہی کونسل کی اس رائے کی قانونی قدر وقیمت واضح ہو جاتی ہے کہ ڈی این اے ٹیسٹ دیگر قرائن کی طرح ایک معتبر قرینہ ہے جس کی بنیاد پر تفتیش کو آگے بڑھایا جاسکتا ہے اور اگر دیگر قرائن اس ٹیسٹ کے نتائج کی تائید کرتی ہوں نیز دیگر مضبوط تر قرینہ یا واقعاتی شہادت اس ٹیسٹ کے نتائج سے متعارض نہ ہو تو اس کی بنیاد پر جج / عدالت تعزیری سزا دے سکتے ہیں۔ تاہم ڈی این اے ٹیسٹ کو کسی بھی طور پر "پرائمری شہادت" کے طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔ بایں معنی کہ اس کے ہوتے ہوئے دیگر قرائن یا واقعاتی اور طبی شہادتوں کو در خور اعتناء نہیں سمجھا جائے گا۔ چاہے وہ ملزم کی بے گناہی زیادہ مضبوط طریقے سے ثابت کرتی ہوں۔

یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے کہ ڈی این اے ٹیسٹ کو بنیادی شہادت قرار دینا خاتون کے حق میں انتہائی تباہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی شخص کسی بھی خاتون کو بے بس یا بیہوش کر کے کسی بھی غیر مرد کا مادہ منویہ اس کے اعضاء تناسل میں انجکٹ کر سکتا ہے، جس کا خاتون کو علم بھی نہیں ہوگا اور بعد میں ایسا شخص اس خاتون پر زنا کا الزام لگا کر اس کے ڈی این اے ٹیسٹ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے ایسی صورت ڈی این اے ٹیسٹ کے نتائج مثبت ہی آئیں گے۔ ڈی این اے ٹیسٹ کو اگر بنیادی شہادت کا درجہ دیا جاتا ہے تو یہ ہر صورت میں بنیادی شہادت قرار پائے گا۔ قانون میں اس امتیاز کی گنجائش نہیں ہے کہ جبری آبروریزی کے کیس میں تو خاتون کے حق میں ڈی این اے ٹیسٹ کو بنیادی شہادت قرار دیا جائے اور خاتون کی طرف سے زنا بالرضا کے کیس میں اس کے خلاف اس کا اعتبار نہ کیا جائے۔ (فاعتبروا یااولی الابصار)

مفقود الخبر (لاپتہ شخص) کا شرعی حکم

عبدالباقی ادریس السندی

ریسرچ آفیسر و معاون مدیر، رسالہ اجتہاد

مفقود الخبر سے وہ شخص مراد ہے جو اس طرح غائب ہو کہ کچھ پتہ نہ ہو کہ وہ کہاں ہے؟ اور زندہ ہے بھی یا نہیں ہے؟ ابوالحسن القدوری کے الفاظ ہیں "فلم یعرف له موضع و لا یعلم أحی هو أم میت"[1]

شرف الدین مقدسی نے اس کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے جیسے کوئی شخص اہل و عیال کے درمیان گم ہو جائے۔ نماز کو نکلے اور واپس نہ آئے۔ کسی قریبی جگہ کسی ضرورت کے لئے جائے اور پھر اس کا کوئی پتہ نہ چلے یا کسی ریگستان یا میدان جنگ کو کوچ کر جائے یا کسی کشتی میں سوار ہو جو ڈوب جائے اور یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو کہ وہ بھی ڈوب گیا یا بچ گیا۔ [2]

مفقود الخبر شخص کی بیوی دوسرے سے نکاح کی مجاز ہو گی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں:

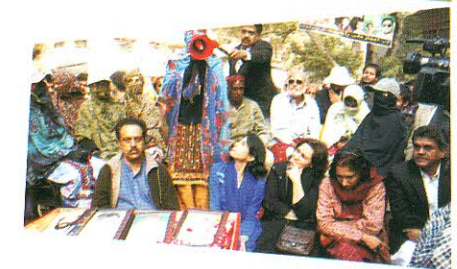
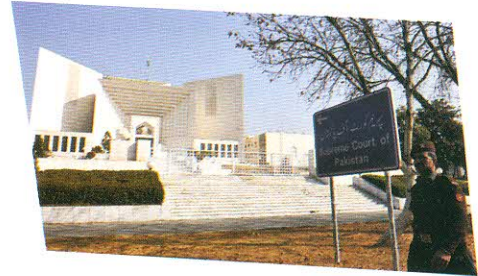
پہلی رائے:

اہل علم کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جب تک شوہر کی موت واقع نہ ہو جائے عورت نکاح کی مجاز نہیں، ابن ابی شیبہ نے حکم رحمہ اللہ تعالیٰ کے واسطے سے حضرت علیؓ سے یہی رائے نقل کی ہے کہ: ''اذا فقدت زوجها لم تزوج حتیٰ یصل أن یموت'' شعبی کہتے ہیں عورت اس کے مرنے یا واپس ہونے کا انتظار کرے۔''حتیٰ یرجع أو یموت'' ابو قلابہ کہتے ہیں جب تک شوہر کی موت واضح نہ ہو جائے دوسرا نکاح نہیں کر سکتی۔ ''حتیٰ تبین لها موته''

یہی رائے ابراہیم نخعی، حماد، حکم، جابر بن زید اور محمد سے بھی منقول ہے۔[3] ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے اور انہوں نے اپنی تلاش و جستجو سے اس فہرست میں خاصا اضافہ کر دیا ہے۔[4] یہی رائے امام ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کی بھی ہے۔[5] اور قول جدید کے مطابق امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔[6]

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینا مناسب ہو گی کہ احناف کے ہاں اتنی عمر کے بعد عورت نکاح کر سکتی ہے جس میں غالب گمان ہو کہ اب شوہر کی موت ہو چکی ہو گی، یہ مدت انتظار کیا ہو گی؟ اس سلسلہ میں خود فقہاء احناف کے یہاں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ شرح وقایہ میں محمد بن فضل اور محمد بن حامد سے ۹۰ سال نقل کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے امام ابو حنیفہ سے ایک قول صرف ۳۰ سال کا مروی ہے، بعض حضرات نے ۶۰ اور ۷۰ سال نقل کیا ہے۔ ایک روایت امام صاحب اور صاحبین سے ۸۰ سال کی نقل کی جاتی ہے۔ اور صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ ''وعليه الفتویٰ فی زماننا'' صاحبین سے ایک قول ۱۰۰ سال، امام محمد سے ایک روایت ۱۱۰ سال اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ۱۵۰ سال کی بھی نقل کی گئی ہے۔ تاہم سب سے قرین قیاس یہ قول ہے کہ اس مرد کے ہم عمر لوگ جب مر جائیں تو سمجھا جائے کہ وہ مر چکا ہے اور اس کی بیوی کو دوسرے نکاح کی اجازت دی جائے۔ [7]

دوسری رائے:

شوہر کے غائب ہونے کے بعد جب عورت مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے تو پہلے قاضی اس کے متعلق تحقیق کرے جب اس کا کوئی پتہ نہ چلے تو اب عورت کو چار سال انتظار کا حکم دے۔ پھر چار سال کے درمیان بھی اگر شوہر نہ آئے تو اب عورت کو اجازت دی جائے کہ وہ ''عدت وفات'' (۴ماہ ۱۰دن) گزار کر دوسرا نکاح کر لے۔

ابن ابی شیبہ نے قوی سند سے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان غنیؓ دونوں سے نقل کیا ہے کہ وہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو چار سال کے انتظار اور چار ماہ دس دن کی مدت کے بعد نکاح ثانی کی مجاز گردانتے ہیں۔(8) امام مالک نے بھی اسی روایت کو نقل کر کے اس پر اپنے مسلک کی بناء رکھی ہے اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دی ہے۔ (9)

یہی رائے امام احمد کی بھی ہے۔ البتہ امام احمد کے ہاں چار سال اور چار ماہ دس دنوں کا انتظار عورت خود ہی کر لے یہ کافی ہے قاضی کے پاس جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔

''فانها تربص أربع سنين ثم تعتد للوفاة أربعة أشهر و عشرا۔۔۔ و لا يفتقر الأمر إلى الحاكم ليحكم بضرب المدة وعدة الوفاة'' (10)

پہلی رائے کے دلائل

جو لوگ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو اس کی موت کی خبر آنے یا قیاس و قرائن سے اس کا اندازہ ہونے تک دوسرے نکاح کی اجازت نہیں دیتے، ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ حضرت مغیرۃ بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا مفقود الخبر شخص کی بیوی اس کی بیوی ہے جب تک کہ اس کی موت و زندگی واضح نہ ہو جائے: ''امرأة المفقود امرأته حتى ياتيها الخبر''۔(11)

۲۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو صبر کرنا چاہیے تا آنکہ اس کی موت واضح ہو جائے یا طلاق دے دے۔ ''فلتصبر حتى ياتيها موت أو طلاق''۔(12)

۳۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے بھی اس مسئلہ میں حضرت علیؓ کی موافقت ثابت ہے۔ ''عن ابن جريج قال بلغني عن ابن مسعود أنه وافق علي ابن أبي طالب في امرأة المفقود''۔(13)

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بڑی قوت سے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر حاضر ہو یا غائب، نکاح کے احکام نفقہ، ایلاء، ظہار، وقوع طلاق کے احکام جوں کے توں نافذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت یا تو طلاق کی وجہ سے ہوتی ہے یا وفات کی وجہ سے۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ اگر ایک فریق خشکی یا سمندر میں غائب ہو جائے یا دشمن قتل کر کے نامعلوم جگہ لے کر چلا جائے تو زوجین میں سے ایک کے مال سے دوسرے کو اس وقت تک وراثت نہیں دی جائے گی جب تک کہ دوسرے کی موت کا یقین نہ ہو جائے۔ پھر جب پہلے مسئلہ میں نکاح کے احکام باقی ہیں۔ تیسری صورت کے مطابق موت کے احکام جاری نہیں ہوئے۔ اور دوسرے مسئلہ کے مطابق عدت کا طلاق اور وفات کے سوا کوئی اور موقع نہیں، تو اب مفقود شخص کی بیوی کے لئے دوسرا نکاح کس طرح جائز ہو گا؟ اور وہ عدت وفات کیونکر گزارے گی؟۔(14)

دوسری رائے کے دلائل

جو لوگ چار سال کی مدت کے بعد عورت کے نکاح کو قابل فسخ تسلیم کرتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ مفقود شخص کی بیوی چار سال انتظار کرے اور چار ماہ دس دن عدت گزارے۔ ''قال في امرأة المفقود تربص اربع سنين و تعتد اربعة اشهر و عشرا'' (15)

ابن ابی شیبہ، ابن حزم اور مختلف اہل علم نے ابن ابی لیلیٰ کے واسطہ سے حضرت عمرؓ کا اس سلسلہ میں قول اور ایک خاص قضیہ جس میں شوہر کو جن لے گئے تھے۔ اسی کے مطابق فیصلہ نقل کیا ہے۔

ہر چند کہ صاحب ہدایہ کا دعویٰ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس مسئلہ میں حضرت علیؓ کی رائے کی طرف رجوع کیا تھا لیکن حدیث کی کتابوں سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور حافظ ابن حجر جیسے محقق کا کہنا ہے کہ مجھے یہ بات نہ مل سکی۔
''اما رجوع عمر فلم اره''۔(16)

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ولا تمسكوهن ضرارا﴾ (17)
اس طرح ایک عورت کو زوجیت میں رکھنا کہ شوہر خود لاپتہ ہو اور اس کی حیات و زیست کی بھی بیوی کو خبر نہ ہو اور وہ ان کی طرف سے کم از کم صنفی حق سے یکسر محروم ہو، ضرر کے ساتھ روکے رکھنے کے سوا اور کیا ہے؟

۳۔ حدیث میں ہے ''لا ضرر ولا ضرار''۔ (18)
یہاں اس عورت کو اب بھی مرد کی زوجیت میں باقی رکھنا صریح طور پر اسے ضرر میں مبتلا رکھنا ہے جس میں عملاً وہ شوہر کی حمایت اور صیانت اور افادیت سے محروم ہو کر رہ گئی ہے۔

علامہ صنعانی نے اس آیت اور روایت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اقوال آثار موقوفہ ہیں یعنی صحابہ کے اقوال ہیں اس لئے ان سے استدلال کرنا زیادہ بہتر ہے۔
''وهذا احسن الاقوال''۔ (19)

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

جب آپ ان دلائل پر تقابلی نظر ڈالیں گے تو محسوس کریں گے کہ خاص اس مسئلہ سے متعلق صرف ایک "نص" ہے جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے اور وہ ہے دار قطنی کی روایت ''امرأة المفقود امرأته حتی یأتیها الخبر''۔ اگر یہ روایت حدیث کے اعتبار سے صحیح ہوتی تو یہ اس بات میں "دلیل قاطع" ہوتی۔ مگر یہ انتہائی ضعیف ہے۔ اس کو ابو حاتم، بیہقی، ابن قطان، عبدالحق اور مختلف محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ (20)

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ اس حدیث کی سند کے متعلق لکھتے ہیں:

''فیه متروکون وضعفاء فلایقوم حجة۔'' (21)

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ "سوار بن مصعب" محمد بن شرحبیل سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں ہی متروک ہیں۔ (22)

یعنی محدثین کے نزدیک ان کی روایت قبول نہیں کی جاتی۔

اس طرح حدیث مرفوع کسی کے پاس نہیں ہے، رہ گئے آثار صحابہ تو یہ متعارض ہیں ایک طرف حضرت علیؓ کا عمل ہے تو دوسری طرف حضرت عمرؓ کا، حضرت علیؓ کی موافقت حضرت ابن مسعودؓ نے کی ہے تو حضرت عمرؓ کی موافقت حضرت عثمان غنیؓ نے، عبداللہ ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے اگر حضرت علیؓ کی موافقت مروی ہے تو خود ابن حزم نے اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کی موافقت بھی نقل کی ہے:"عن جابر بن زید عن ابن عمر وابن عباس قالا جمیعاً فی امرأة (23)

مولانا عبدالحی لکھنوی نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ کا اثر قیاس کے مطابق ہے کہ جب شوہر زندہ ہے تو اس کی بیوی نکاح ثانی کیونکر کرے؟ اور حضرت عمرؓ کی روایت خلافِ قیاس ہے اور جو روایت خلاف قیاس ہو اور صحابی سے منقول ہو وہ احناف کے ہاں حکم میں حدیث مرفوع، یعنی خود آپ ﷺ کے قول کے برابر ہے، اس لئے حضرت عمرؓ کا اثر بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور قابل ترجیح ہے۔ (24)

اب ہمیں قیاس و مصلحت کی طرف آنا چاہیے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلے مسلک کی حمایت میں جو قیاسات پیش کئے ہیں وہ ظاہر ہونے کے باوجود محل نظر ہیں، یہ صحیح ہے کہ شوہر غائب اگر طلاق دے تو طلاق پڑ جاتی ہے، ایلاء کرے تو ایلاء ہو جاتا ہے، نفقہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے اس لحاظ سے نکاح کے احکام باقی ہیں، لیکن اس پہلو کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ نکاح محض ایک قانونی رشتہ نہیں ہے بلکہ ایک "انسانی ضرورت" بھی ہے اور وہ عملاً اس وقت بے فائدہ ہو کر رہ گیا ہے، اس لئے قاضی اس بات کا مجاز کیونکر نہ ہو کہ وہ رفع ضرر کے لئے عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے

عورت کے نکاح ثانی کو "مال اور وراثت" پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، مال وجائیداد کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مالک کی موجودگی کے متقاضی ہو، لیکن بیوی کی فطرت اس بات کی داعی ہے کہ شوہر اس کے ساتھ رہے اس کے بغیر اس کے داعیۂ نفس کی تکمیل نہیں ہو سکتی، مفقود الخبر شخص کی وفات کا گو علم نہیں ہے لیکن قاضی اس کی طویل غیبت کو حکماً وفات کا درجہ دے رہا ہے، اس لئے وہ "عدت وفات" گزار رہی ہے، اس لئے یہ عدتِ وفات میں داخل ہے۔

اس کے مقابل دوسرے گروہ نے قرآن و حدیث کے جس عمومی خطاب اور دین کے مجموعی مزاج و مذاق نیز شریعت کے مسلمہ قواعد سے استدلال کیا ہے، وہ اس موقع و محل پر بالکل صحیح محسوس ہوتا ہے اور شریعت کے مجموعی مزاج، اس کی روح کے عین مطابق بھی، اس لئے کہ اگر کسی عورت کو پوری زندگی "صبر و قناعت" کی تصویر بن کر وقت گزارنے کو کہا جائے تو موجودہ سماجی اور

اخلاقی حالات کے تحت کچھ بعید نہیں کہ وہ انسانی فطرت کے تحت کسی دام حرص وہوس میں پھنس جائے۔

متاخرین احناف کا فتویٰ

چونکہ عملاً مفقود الخبر کی بیوی کو زندگی بھر نکاح سے محروم رکھنا ایک مشکل بات بھی تھی اور بہت سے فتنوں کا باعث بھی بن سکتی تھی، اس لئے بعد کو چل کر فقہاء احناف نے بھی اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے چنانچہ جامع الرموز کے مصنف مالکیہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''فلو أفتي به في موضع الضرورة ينبغي ان لا باس به علیٰ ما اظن''۔ (25)

حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی مالکیہ کی رائے پر فتویٰ دیتے ہوئے احناف کی کچھ اور کتابوں سے اس کے حق میں عبارتیں نقل کی ہیں:

مالک اور اوزاعی نے کہا ہے کہ چار برس انتظار کر کے اس کی بیوی شادی کرے جیسا کہ نظم میں ہے، اگر ضرورت کے وقت اس پر فتویٰ دیا جائے تو میرے خیال میں کچھ حرج نہیں ہے۔

اور ردالمحتار میں ہے:

ذكر ابن وهبان في منظومه انه لو افتي بقول مالك في موضع الضرورة يجوز، فاعترضه شارحها ابن الشحنة بان لا ضرورة للحنفي الى ذلك، وقال الشارح في الدر المنتقى: هذا ليس باولى القول، قال القهستاني: لو افتي به في موضع الضرورة لا بأس به على ما أظن.

ابن وہبان نے اپنی منظوم میں کہا ہے کہ اگر ضرورت کے وقت امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا جائے تو کچھ حرج نہیں ہے اور ابن شحنہ نے اس کی شرح میں اعتراض کیا ہے کہ حنفی کو اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور شارح نے در منتقی میں کہا ہے کہ یہ اولی نہیں ہے، اور قہستانی نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اگر

ضرورت کے وقت اس پر فتویٰ دیا جائے تو کچھ حرج نہیں ہے۔(26) نیز مولانا لکھنوی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔(27) ہندوستان کے علماء میں سے مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی حالات و مصالح کے تحت اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔(28)

فقہاء مالکیہ کا طریقہ

جب اس مسئلہ میں فقہ مالکی پر فتویٰ ہے تو مناسب ہے کہ مالکیہ کے مسلک کی تفصیل نقل کر دی جائے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مفقود کی پانچ صورتیں ہیں:

۱۔ وہ جو دارالاسلام سے لاپتہ ہو اور کسی وبائی مرض کا زمانہ نہ ہو۔

۲۔ جو دارالاسلام سے کسی وبائی مرض مثلاً طاعون وغیرہ کے درمیان مفقود ہو گیا ہو۔

۳۔ اہل اسلام کی باہمی جنگ کے دوران لاپتہ ہوا ہو۔

بنایہ شرح ہدایہ میں علامہ عینی نے تحریر کیا ہے کہ جب یہ امر ممہد ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ چونکہ حدیث مرفوع اس مسئلہ میں بطریق ضعیف وارد ہے اور صحابہ خود مختلف ہیں، لہذا ائمہ مجتہدین بھی اس مسئلہ میں مختلف ہو گئے، ائمہ حنفیہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی رائے کو بمنزلہ حدیث مرفوع مرجح کیا، اور ائمہ مالکیہ نے حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما وغیرہ کی رائے کو مختار کیا، لیکن ائمہ حنفیہ تصریح کرتے ہیں کہ ضرورت کے وقت امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا درست ہے جو کہ ایک جماعت صحابہ کی رائے کے موافق ہے اور جب وقوع حرام کا خوف ہو تو امام مالک رحمہ اللہ کے مسلک پر عمل کرنا جائز ہے۔

جامع الرموز میں ہے:

قال مالك والأوزاعي الى أربع سنين فينكح عرسه بعدها كما في النظم، فلوافتي به في موضع الضرورة ينبغي ان لا بأس به على ماظن۔

۴۔ جو دارالحرب سے لاپتہ ہو۔

۵۔ جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کے موقع سے لاپتہ ہو جائے۔ (29)

دارالاسلام میں عام مفقود لاپتہ شخص کا حکم یہ ہے کہ :

۱۔ عورت قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے۔ ''رفعت امرھا الی السلطان''۔

۲۔ قاضی اولاً معاملہ کی تحقیق کرے۔ لوگوں سے دریافت کرے جہاں ہو وہاں سے پتہ لگائے۔ ''ینظر فیھا و یکتب الی موضعہ الذی خرج الیہ''۔

۳۔ جب کوئی پتہ نہ لگ سکے تو اب قاضی اس کو چار سال کی مہلت دے کہ اس میں وہ شوہر کا انتظار کرے۔ ''فاذا یئس منه ضرب لها فی تلك الساعة اربع سنین''۔ از خود عورت کا انتظار معتبر نہیں ہے۔ چنانچہ سحنون مالکی نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ عورت از خود بیس سال تک انتظار کے بعد بھی قاضی سے رجوع کرے تو بھی قاضی پھر اس کے لئے مدت انتظار (چار سال) متعین کرے گا۔ ''وان قامت عشرین سنة'' (30)

۴۔ جہاں قاضی شریعت موجود نہ ہو وہاں ''جماعت المسلمین'' بھی یہ کام انجام دے سکتی ہے۔ (چونکہ فقہاء احناف کے یہاں پاکستان جیسے ممالک میں شرعی عدالت کا قیام ہونے کے باعث اب ''جماعت المسلمین'' کی ضرورت نہیں ہے)۔

۵۔ چار سال کے انتظار کے بعد اگر مرد نہ آئے تو اب عورت از خود چار ماہ دس دنوں کی عدت وفات گزارے اس کے بعد وہ دوسرے نکاح کی مجاز ہو جائے گی۔ اس عدت کے لئے قاضی کے پاس رجوع ہونا ضروری نہیں، بلکہ خود اس کا ارادہ بھی ضروری نہیں اگر نیت نہ تھی دنوں کے حساب میں غلطی ہو گئی اور ''عدت وفات'' گزر گئی تو اب وہ گزر چکی۔ (31)

ہمارے زمانہ میں اخباری اشتہارات بھی کسی معاملہ کی تحقیق و تفحص کے لئے ایک اہم ذریعہ ہیں اور اس کے ذریعہ بھی قاضی تحقیق کر سکتا ہے۔

شوہر نفقہ چھوڑے یا عصمت کو اندیشہ ہو!

لیکن ظاہر ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جبکہ مفقود الخبر شوہر نفقہ چھوڑ کر گیا ہو یا کوئی ایسی جائیداد ہو جس کو فروخت کر کے نفقہ حاصل کیا جا سکتا ہو، اور عورت اس پر قادر بھی ہو۔ اگر وہ نفقہ چھوڑ کر نہ گیا ہو تو ایسی صورت میں قاضی اپنی صوابدید سے اس سے کم مدت میں بھی نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ علامہ صنعانی نے امام یحییٰ کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے :

''لکن ان ترك لها الغائب ما یقوم بها فهو کالحاضر اذلم یفتها الا الوطأ وهو حق له لا لها والا فسخها الحاکم عند مطالبتها۔۔۔ لقوله تعالی و لا تمسکوهن ضرارًا والحدیث لا ضرر فی الاسلام والحاکم وضع لدفع المضارة فی الایلاء والظهار و هذا ابلغ والفسخ مشروع بالعیب و نحوه'' (32)

''لیکن اگر شوہر غائب نے اس کے لئے ایسی چیزیں چھوڑی ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنی زندگی بسر کر سکے تو وہ موجود شخص کے حکم میں ہے اس لئے کہ اب صرف اس کا جنسی حق ہی فوت ہو رہا ہے اور وہ شوہر کا حق ہے نہ کہ بیوی کا اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت کے مطالبہ پر قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عورتوں کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکو اور حدیث میں ہے کہ اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا۔ اور قاضی اسی لئے ہے کہ ضرر کا ازالہ کرے جیسے ایلاء اور ظہار میں، اور مذکورہ صورت میں مجبوری بڑھ کر ہے جبکہ فسخ نکاح محض عیب وغیرہ کی وجہ سے بھی مشروع ہے''۔

امام احمد کے ہاں وہ شخص جو بالکل لاپتہ نہ ہو تاہم مستقر سے غائب ہو اور بیوی کا نفقہ ادا نہ کیا ہو تو نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنے کی اجازت ہے۔ (33)

گویا مفقود الخبر کے مسئلے میں احتیاط کے دو پہلو کو مد نظر رکھنا چاہیے۔ اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، کہ اگرچہ آج کل مواصلات کے ذرائع بہت زیادہ ہو چکے ہیں کسی کا پتہ لگانا پہلے کی بنسبت آسان ہو چکا ہے۔ لیکن تمام ترقی کے باوجود یہ بات مشاہدے میں ہے، کہ دس بارہ سال تک کوئی شخص لاپتہ ہو اور پھر منظر عام پر آتا ہے لہٰذا مدت مقرر کرنے میں اس پہلو کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

اب ظاہر ہے جب ایسے شخص کا نکاح فسخ کیا جا سکتا ہے جو لاپتہ نہ ہو تو بالکل لاپتہ شخص کا نکاح تو بدرجہ اولیٰ فسخ کیا جائے گا۔ دراصل جب مفقود کوئی ایسی جائیداد چھوڑ کر نہ جائے جس سے عورت کے نفقہ کی تکمیل ہو سکے، تو اب مقدمہ کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور معاملہ کی اساس شوہر کی ''مفقود الخبری'' نہیں رہتی بلکہ اس کا نفقہ ادا نہ کرنا اصل اور بنیاد قرار پاتا ہے۔ ایسی صورت میں عدم انفاق کی وجہ سے جن شرائط کے ساتھ نکاح فسخ کیا جاتا ہے انہیں کے مطابق یہاں بھی نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ (32)

لیکن اگر مسئلہ نفقہ کا نہ ہو بلکہ عورت کی عفت و عصمت کا ہو، عورت کہے کہ چار سال انتظار کرنے میں اس کی عفت کے لئے خطرہ ہے اور وہ ایک مدت تک

انتظار کے بعد ہی قاضی سے رجوع ہو۔ قاضی ایک سال انتظار کی مہلت دے کر۔۔۔اگر شوہر نہ آئے تو۔۔۔۔۔ نکاح فسخ کرے۔ (34)

لیکن چونکہ شریعت نے ''ایلاء'' کی مدت چار ماہ قرار دی ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ عورتوں کو چار ماہ سے زیادہ زن و شو سے محروم نہیں رکھا جانا چاہیے اس لئے اس حوالے سے غور کرنا چاہیے، تاہم احتیاط اسی میں ہے کہ ۴ سال والے فتویٰ پر عمل کیا جائے، جیسا مولانا تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے لکھا ہے۔

اگر قاضی اپنی صوابدید سے اور حالات و مصالح کو سامنے رکھ کر سال کے اندر ہی عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔ تو اس کی بھی گنجائش ہونی چاہیے، تاہم احتیاط مولانا تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے پر عمل کرنے میں ہے۔

مفقود الخبر شخص کی واپسی

اس باب کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کو دوسرے نکاح کی اجازت دے دے اور وہ نکاح بھی کرلے پھر مفقود الخبر شخص واپس آجائے تو اب کیا حکم ہوگا؟ اکثر فقہاء اور اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اب وہ عورت اسی ''مفقود الخبر'' شخص کی بیوی متصور ہوگی البتہ قاضی اسے اختیار دے گا کہ یا تو بیوی کو واپس لے لو یا تم نے جو مہر ادا کیا تھا وہ واپس لے لو، ابو لیلیٰ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک فیصلہ اسی طرح نقل کیا ہے۔ سعید بن مسیبؒ نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی بھی یہی رائے نقل کی ہے اور سمرہ بنت عمیر رضی اللہ عنہ کے بقول اس کے ایک اسی قسم کے مقدمہ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی محصوری کے ایام میں اسی طرح کا فیصلہ فرمایا پھر جب یہ لوگ اس معاملہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں لے گئے تو انہوں نے بھی اس کو برقرار رکھا، اس کے علاوہ شعبی، ابراہیم نخعی اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔ (35)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی یہی رائے ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی صحیح تر قول یہی ہے۔ (36)

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس سے مختلف جن لوگوں کی رائے نقل کی ہے ان میں ایک ربیعہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں ان کے نزدیک اب وہ عورت بہر صورت دوسرے شوہر کی بیوی ہے پہلے شوہر کا اب اس پر کوئی حق نہیں، چاہے دوسرا شوہر اس سے دخول کر چکا ہو یا ابھی نہ کیا ہو۔ ''فلاسبیل للاول ولا رجعة دخل بها اولم یدخل'' (37) -امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے کہ اگر شوہر اول شوہر ثانی کے دخول کرنے سے پہلے ہی آگیا تو عورت اس کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر دخول کر چکا ہے تو اب وہ شوہر ثانی ہی کی بیوی ہے اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ مفقود الخبر شخص اور اسی طرح کے ایک اور معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وان دخلافالاخران احق" (38)

یہی رائے امام احمد کی بھی ہے اور ربیعہ کی رائے کے مطابق امام شافعی کا قول مروی ہے۔ (39)

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کے پاس موجود نہ ہو اور اس کو طلاق دے دے اور غائبانہ ہی زبانی رجعت بھی کرلے اور بیوی کو طلاق کی اطلاع تو پہنچی لیکن رجعت کی خبر نہ ہوئی اس بنا پر عدت گزرنے کے بعد وہ دوسرا نکاح کرلے اور دوسرا شوہر اس کے ساتھ صحبت بھی کرلے، اب شوہر اول اس کو لوٹانا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل نہ ہوگا یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فیصلہ اور ان کا ارشاد ہے:

''فان تزوجت ودخل بها الاخر فلاسبیل لزوجها الاول الیه'' (40)

امام مالک کہتے ہیں کہ میں اس پر مفقود الخبر شخص کی بیوی کے مسئلہ کو قیاس کرتا ہوں اور یہی رائے اس میں بھی رکھتا ہوں۔

بعض حضرات نے مفقود الخبر شوہر کی واپسی پر عورت کو اس کے حوالہ کرنے کو مردوں کے حقوق کے معاملہ میں مبالغہ قرار دیا ہے مگر جو بات حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالی عنہم جیسے صحابہ سے ثابت ہو۔ اس کے بارے میں اس قسم کی تنقید ناشائستہ ہی کہی جاسکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے یہ رائے زیادہ قوی ہے اس لئے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو دوسرے نکاح کی اجازت اس بنیاد پر دی گئی تھی کہ ''شوہر اول'' مر چکا ہے اب جب کہ شوہر اول مرا ہی نہیں ہے اور وہ زندہ ہے تو یہ بنیاد ہی منہدم ہو گئی، اس لئے اس دوسرے نکاح کو کالعدم ہو جانا چاہیے۔

تاہم چونکہ اس مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صراحت ثابت نہیں ہے، یہ صحابہ کے آثار ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ تعالی نے اسی سے ملتے ہوئے ایک دوسرے مقدمہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کا جو فیصلہ نقل کیا ہے وہ اس کے خلاف بھی ہے اس لئے آثار صحابہ کو بھی اس باب میں متعارض سمجھنا چاہیے اور اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ اجتہادی ہے اور مختلف قرائن ہیں جو اس باب میں ربیعۃ الرای اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اس دوسرے قول کے حق میں جاتے ہیں جن کو ''رحمۃ الامۃ'' میں نقل کیا گیا ہے۔

۱۔ مفقود الخبر شخص کی بیوی مرد کی طرف سے ایک طویل عرصہ ''جنسی حق'' سے محروم رہتی ہے اور جنسی حق یعنی جماع سے محروم کرنے کی وجہ سے شریعت جو طلاق واقع کرتی ہے وہ ''طلاق بائن'' ہے۔ جیسا کہ ایلاء سے واضح ہے اس طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا اول کی طرف سے اسے ''طلاق بائن'' پڑ چکی ہے۔ اور اب وہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی۔

۲۔ اکثر حالات میں اور پاکستان میں ۹۵ فیصد مفقود الخبر شخص کی بیوی نفقہ سے بھی محروم رہتی ہے اور جو فقہاء مرد کے قصداً نفقہ ادا نہ کرنے یا ادائیگی نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجین میں تفریق کی اجازت دیتے ہیں، ان کے یہاں یہ تفریق ''طلاق بائن'' کے حکم میں ہوتی ہے، جس میں مرد و عورت کا ازدواجی رشتہ یکسر ختم ہو جاتا ہے۔

۳۔ مفقود الخبر شخص اور اس کی بیوی میں علیحدگی ''قاضی'' کے ذریعہ ہوتی ہے اور غالباً اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سوائے اس صورت کے اور جتنی بھی صورتیں ہیں ان میں قاضی کی طرف سے ہونے والی تفریق ''طلاق بائن'' یا ''فسخ'' کا درجہ رکھتی ہے اور قاضی کے منصب اور ولایت کے لحاظ سے یہی مناسب بھی ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی یہ علیحدگی اسی نوعیت کی ہو۔

۴۔ بہت سے فقہاء ''نشہ'' کی طلاق کو از راہ سزا واقع قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح ''مفقود الخبر'' شخص کی طویل غیبت کی وجہ سے قاضی عورت کو جب دوسرے نکاح کی اجازت دے۔ تو از راہِ سزا اس کو دائمی اور ناقابل تنسیخ اجازت کا درجہ دیا جانا چاہیے ورنہ تو اس کو اپنے جرم کی کوئی سزا ہی نہ ملے گی۔ حالانکہ نشہ حقوق اللہ میں تعدی ہے اور بیوی کو چھوڑ کر لاپتہ ہو جانا ''حقوق الناس'' میں تعدی ہے، اور حقوق الناس کی اہمیت بہ اعتبار ادائیگی حقوق اللہ سے زیادہ ہے، بلکہ اس صورت میں بات بالکل الٹ ہو جائے گی، شوہر ثانی جو بیوی کا حق ادا کر رہا ہے اسے جرم بے گناہ کی سزا یہ ملے گی کہ اس کی شریک حیات جدا ہو جائے اور مفقود الخبر شخص کو اپنی تعدی اور ظلم کے باوجود ایک عرصہ تک تمام ذمہ داریوں سے بے تعلق رہنے کے باوجود پھر اس کی بیوی مل جائے۔

ان سب کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ پر پاکستانی سماج کی روشنی میں بھی سوچنا ہوگا، عربوں میں کسی مطلقہ یا بیوہ کا نکاح کوئی مسئلہ نہ تھا اور اب بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ مگر پاکستان میں ہندو رسم و رواج سے متاثر ہونے کی وجہ سے مطلقہ یا بیوہ عورتوں سے نکاح یا تعدد ازدواج ایک شاذ و نادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے اب ایک تو یونہی کوئی شخص ایسی شوہر دیدہ عورت سے نکاح کو بمشکل تیار ہوگا اور اگر اسے یہ خدشہ بھی دامن گیر ہو کہ کسی بھی وقت شوہر اول کی واپسی ہو سکتی ہے۔ اور اس کے بعد بیوی بھی واپس چلی جائے گی اور اس سے ہونے والی اولاد کا مسئلہ بھی ''مسئلہ'' بن جائے گا تو کون ہے جو نکاح کے لئے تیار ہو؟ اس لئے اس قسم کی قید کم از کم پاکستان کے ماحول میں اس اجازت سے عملاً عورتوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکے گی۔ اس لئے ''مفقود الخبر'' شخص کی بیوی کو قاضی کی طرف سے دوسرے نکاح کی اجازت ناقابل تنسیخ ہوگی، اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہ ہوگا اور اگر وہ اس پر جنسی فائدہ اٹھا چکا تھا تو اب اسے ادا شدہ مہر کی طلبی کا بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

حاصل کلام

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ عام حالات میں مفقود الخبر شوہر کی عورت ''چار سال'' انتظار کرے البتہ اگر عورت گناہ میں مبتلا ہونے کا خدشہ ظاہر کرے تو مخصوص حالات کے پیش نظر عدالت ''ایک سال'' کے انتظار کا حکم جاری کرے۔

حواشی وتعلیقات

1 - القدوری، ابو الحسن، العلامة الشیخ، احمد بن محمد بن احمد بن جعفر الحنفی البغدادی (۴۲۸ھ) مختصر القدوری، کتاب المفقود، ص: ۱۳۸، تحقیق: الشیخ کامل محمد عویضة، طبع: دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، طبع اول ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۷ـ

2 - شرف الدین، ابو النجا، موسیٰ بن أحمد بن موسیٰ الحجاوی (۹۶۰ھ) الا قناع فی فقه الامام احمد بن حنبل، جلد۴، ص ۱۱۳، تحقیق: عبداللطیف محمد موسیٰ السبکی طبع: دارالمعرفة بیروت، لبنان۔

3 - ابن أبی شیبة ابوبکر، عبدالله بن أبی شیبة العبسی الکوفی (۱۵۹-۲۳۵ھ)، مصنف ابن ابی شیبة، فصل فی امرأة المفقود، جلد۴، ص ۲۲۶-۲۳۷، تحقیق: محمد عوامة، طبع: دارالقبلة، سعودیہ۔

4 - ابن حزم، فخر الاندلس، ابومحمد، علی بن أحمد سعید بن حزم (۴۵۶ھ)، المحلی بالآثار باب ما یفسخ به النکاح بعد صحته وما لا یفسخ به، جلد: ۱۰، ص: ۱۳۳-۱۳۴ مسألة نمبر: ۱۹۴۱، تحقیق: محمد منیر الدمشقی، طبع: ادارة الطباعة المنیریة، القاهرة، مصر، طبع اول ۱۳۵۲ھ۔

5 - فخر الدین، عثمان بن علی، الزیلعی، الحنفی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، جلد۳، ص۳۱۱، طبع: دارالکتاب الاسلامی، قاہرہ، مصر ۱۳۱۳ھ۔

6 - الشافعی، ابوعبدالله، محمد بن ادریس (۱۵۰-۲۰۴ھ) کتاب الأم، جلد۵، ص ۲۲۱، تحقیق: ڈاکٹر رفعت فوزی، طبع: دارالمعرفة، بیروت، لبنان، سن ۱۳۹۳ھ۔

7 - القهستانی، الخراسانی، شمس الدین، محمد، جامع الرموز، شرح مختصر الوقایة المسمی بالنقایة، جلد۳، ص ۱۲۶-۵۲۶، تصحیح: کبیر الدین احمد، طبع: مظهر العجائب کلکته، انڈیا، ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۸ء۔

8 - ابن أبی شیبة ابوبکر، عبدالله بن أبی شیبة العبسی الکوفی (۱۵۹-۲۳۵ھ)، مصنف ابن ابی شیبة، فصل فی امرأة المفقود، جلد۴، ص ۲۲۶-۲۳۷، تحقیق: محمد عوامة، طبع: دارالقبلة، سعودیہ۔

9 - امام مالک، الأصبحی المدنی، مالک بن انس بن مالک بن عامر (ت:۱۷۹ھ)، المدونة الکبریٰ، جلد ۲، ص ۳۲، تحقیق: زکریا عمیرات، طبع: دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان۔

10 - شرف الدین، ابو النجا، موسیٰ بن أحمد بن موسیٰ الحجاوی (۹۶۰ھ) الا قناع فی فقه الامام احمد بن حنبل، جلد۴، ص ۱۱۳، تحقیق: عبداللطیف محمد موسیٰ السبکی طبع: دارالمعرفة بیروت، لبنان۔

11 - الدارقطنی، ابوالحسن، علی بن عمر الدارقطنی البغدادی، سنن الدارقطنی، جلد۳، ص۳۱۲، حدیث نمبر: ۲۵۵، تحقیق: السید عبدالله ہاشم یمانی المدنی طبع: دارالمعرفة، بیروت، لبنان، ۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء۔

12 - عبدالرزاق ابوبکر، عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی، مصنف عبدالرزاق جلد۷، ص ۹۱-۹۰، حدیث نمبر: ۱۲۳۳۰، ۱۲۳۳۲، ۱۲۳۳۳، تحقیق: حبیب الرحمن اعظمی، طبع دوم، المکتب الاسلامی، بیروت، لبنان، ۱۴۰۳ھ۔

13 - ابن حزم، فخر الاندلس، ابومحمد، علی بن أحمد سعید بن حزم (۴۵۶ھ)، المحلی بالآثار باب ما یفسخ به النکاح بعد صحته وما لا یفسخ به، جلد: ۱۰، ص: ۱۳۸، مسألة نمبر: ۱۹۴۱، تحقیق: محمد منیر الدمشقی، طبع: ادارة الطباعة المنیریة، القاهرة، مصر، طبع اول ۱۳۵۲ھ۔

14 - الشافعی، ابوعبدالله، محمد بن ادریس (۱۵۰-۲۰۴ھ) کتاب الأم، جلد۵، ص ۲۳۹، تحقیق: ڈاکٹر رفعت فوزی، طبع: دارالمعرفة، بیروت، لبنان، سن ۱۳۹۳ھ۔

15 - ابن أبی شیبة ابوبکر، عبدالله بن أبی شیبة العبسی الکوفی (۱۵۹-۲۳۵ھ)، مصنف ابن ابی شیبة، فصل فی امرأة المفقود،

جلد۴، ص ۲۲۶ -۲۳۷ ، تحقیق: محمد عوامة، طبع: دارالقبلة، سعودیہ۔

16 - ابن حجر العسقلانی، ابوالفضل، احمد بن علی بن محمد بن احمد بن حجر العسقلانی (ت:۸۵۲ھ)، الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة، جلد۲، ص ۱۴۳، حدیث نمبر:۷۵۳، تحقیق: السید عبدالله ہاشم الیمانی المدنی، طبع: دارالمعرفة، بیروت، لبنان۔

17 - القرآن الکریم، سورۃ البقرۃ، آیت نمبر ۲۳۱۔

18 - امام مالک، ابوعبدالله، مالک بن انس الأصبحی، موطأ الامام مالک، جلد ۲، ص ۵۷۴، حدیث نمبر: ۱۴۲۹، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، طبع: داراحیاء التراث العربی، مصر۔

19 - الصنعانی، محمد بن اسماعیل الأمیر الکحلانی، الصنعانی، (ت:۱۱۸۲ھ)، سبل السلام ، جلد۳، ص ۲۰۸، طبع چہارم ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء، مکتبة مصطفی البابی الحلبی، القاهرة، مصر۔

20 - ایضاً۔

21 - لکھنوی، ابوالحسنات، الامام ، عبدالحی بن عبدالحلیم اللکنوی (ت: ۱۳۰۴ھ) عمدة الرعایة علی شرح الوقایة، جلد ۴، ص ۵۴۱، تحقیق: ڈاکٹر صلاح محمد ابو الحاج، طبع: دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان ۲۰۰۹ء۔

22 - ابن حجر العسقلانی، ابوالفضل، احمد بن علی بن محمد بن احمد بن حجر العسقلانی (ت:۸۵۲ھ)، الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة، جلد۲، ص ۱۴۳، حدیث نمبر:۷۵۳، تحقیق: السید عبدالله ہاشم الیمانی المدنی، طبع: دارالمعرفة، بیروت، لبنان۔

23 - ابن حزم ، فخر الاندلس، ابومحمد، علی بن أحمد سعید بن حزم (۴۵۶ھ)، المحلی بالآثار باب ما یفسخ به النکاح بعد صحته وما لا یفسخ به، جلد: ۱۰، ص: ۱۳۴-۱۳۳) مسألة نمبر: ۱۹۴۱ ، تحقیق: محمد منیر الدمشقی، طبع: ادارة الطباعة المنیریة، القاهرة، مصر، طبع اول ۱۳۵۲ھ۔

24 - لکھنوی، ابوالحسنات، الامام ، عبدالحی بن عبدالحلیم اللکنوی (ت: ۱۳۰۴ھ) عمدة الرعایة علی شرح الوقایة، جلد ۴، ص ۵۴۱، تحقیق: ڈاکٹر صلاح محمد ابو الحاج، طبع: دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان ۲۰۰۹ء۔

25 - القہستانی، الخراسانی، شمس الدین، محمد، جامع الرموز، شرح مختصر الوقایة المسمی بالنقایة، جلد۳، ص ۱۲۶/۵۲۶، تصحیح: کبیر الدین احمد، طبع: مظہر العجائب کلکته، انڈیا، ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۸ء۔

26 - لکھنوی، ابوالحسنات، الامام ، عبدالحی بن عبدالحلیم اللکنوی (ت: ۱۳۰۴ھ) مجموعة الفتاوی (اردو) جلد۲، ص ۸۷، ترجمہ: مفتی محمد برکت الله لکھنوی، ترتیب: مفتی محمد وصی علی ملیح آبادی، طبع: ایچ ایم سعید کمپنی، ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی، ۱۳۷۳ھ۔

27 - لکھنوی، ابوالحسنات، الامام ، عبدالحی بن عبدالحلیم اللکنوی (ت: ۱۳۰۴ھ) عمدة الرعایة علی شرح الوقایة، جلد ۴، ص ۵۴۱، تحقیق: ڈاکٹر صلاح محمد ابو الحاج، طبع: دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان ۲۰۰۹ء۔

28 - تھانوی، مولانا، اشرف علی، (۱۲۸۰ھ- ۱۳۶۳ھ) حیله ناجزہ (احکام طلاق و نظام شرعی عدالت) ص ۱۲۸-۱۰۶، ترتیب جدید: مولانا خورشید حسن قاسمی، طبع: الفیصل ناشران و تاجران کتب لاہور، پاکستان، ۱۹۹۶ء۔

29 - الصاوی، المالکی ابوالعباس، احمد بن محمد الخلوتی (ت: ۱۲۴۱ھ)، بلغة السالک لاقرب المسالک المعروف بحاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر (الشرح الصغیر هو شرح الشیخ الدردیر لکتابه المسمی أقرب المسالک لمذہب الامام مالک، طبع: دارالمعارف، جلد۲، ص ۶۹۳، باب فی العدة وأحکامها۔

30 - امام مالک، الأصبحی المدنی، مالک بن انس بن مالک بن عامر (ت:۱۷۹ھ)، المدونة الکبریٰ، جلد ۲، ص ۳۲، تحقیق: زکریا عمیرات، طبع: دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان ۔

31 - ایضاً و حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر۔

32 - الصنعانی، محمد بن اسماعیل الأمیر الکحلانی،
الصنعانی، (ت:۱۱۸۲ھ)، سبل السلام، جلد۵، ص۲۶۷،
طبع چہارم ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء، مکتبۃ مصطفی البابی الحلبی،
القاهرة، مصر۔

33 - شرف الدین، ابو النجا، موسیٰ بن أحمد بن موسیٰ
الحجاوی (۹۶۰ھ) الا قناع فی فقه الامام احمد بن حنبل،
جلد۴، ص ۱۱۳، تحقیق: عبداللطیف محمد موسیٰ السبکی
طبع: دارالمعرفة بیروت، لبنان۔

34 - تھانوی، مولانا، اشرف علی، (۱۲۸۰ھ- ۱۳۶۳ھ) حیله
ناجزه (احکام طلاق و نظام شرعی عدالت) ص-۱۲۸
۱۰۶، ترتیب جدید: مولانا خورشید حسن قاسمی،
طبع: الفیصل ناشران و تاجران کتب لاہور،
پاکستان، ۱۹۹۶ء۔

35 - ابن أبي شیبة ابوبکر، عبدالله بن أبي شیبة العبسی الکوفی
(۱۵۹-۲۳۵ھ)، مصنف ابن ابي شیبة، فصل فی امرأة
المفقود، جلد۴، ص ۲۲۶-۲۳۷ ، تحقیق: محمد عوامة،
طبع: دارالقبلة، سعودیه۔

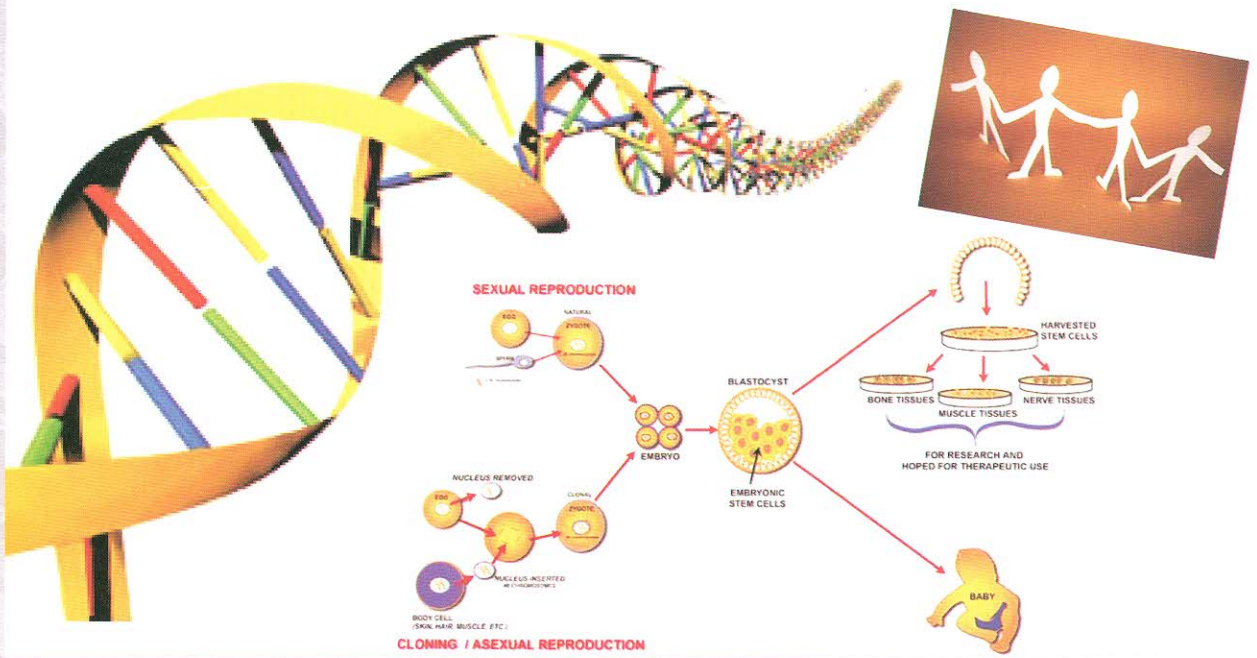
36 - ۱- المحبوبی، العلامة، عبید الله ابن مسعود بن تاج
الشریعة (ت:۷۴۷ھ)، شرح الوقایة، کتاب المفقود، ص
:۲۴۴، طبع: نولکشور، لکھنؤ، ۱۳۰۰ھ، طبع چہارم و
۲- العثمانی، الشافعی، الدمشقی، ابوعبدالله، محمد بن
عبدالرحمن، رحمة الأمة فی اختلاف الأئمة، کتاب
العدد، ص ۲۲۷، تحقیق: ابراہیم امین محمد، طبع:
المکتبة، التوفیقیة، مصر۔

37 - ابن حزم، فخر الاندلس، ابومحمد، علی بن أحمد
سعید بن حزم (۴۵۶ھ)، المحلی بالآثار باب ما یفسخ به
النکاح بعد صحته وما لا یفسخ به، جلد: ۱۰، ص: -۱۳۲
۱۳۳) مسألة نمبر: ۱۹۲۱ ، تحقیق: محمد منیر الدمشقی،
طبع: ادارة الطباعة المنیریة، القاهرة، مصر، طبع اول
۱۳۵۲ھ۔

38 - امام مالك، الأصبحی المدنی، مالك بن انس بن مالك
بن عامر (ت:۱۷۹ھ)، المدونة الکبریٰ، جلد ۲، ص ۳۲،
تحقیق: زکریا عمیرات، طبع: دارالکتب العلمیة،
بیروت، لبنان۔

39 - العثمانی، الشافعی، الدمشقی، ابوعبدالله، محمد بن
عبدالرحمن، رحمة الأمة فی اختلاف الأئمة، کتاب
العدد، ص ۲۲۷، تحقیق: ابراہیم امین محمد، طبع:
المکتبة التوفیقیة، مصر۔

40 - *ایضاً*۔

کلوننگ کا تعارف اور اس کی شرعی حیثیت

عبدالرشید
ریسرچ آفیسر،
اسلامی نظریاتی کونسل

کلوننگ (clonning) کے لغوی معنی

Clone کے لغوی معنی ہم شکل اور مماثل کے ہیں تو کلوننگ (clonning) کے معنی ہوئے ایک طرح کی ہم شکل چیزیں پیدا کرنا۔

اصطلاحی معنی

کلوننگ سے مراد تخلیق کا وہ غیر فطری طریقہ کار ہے جس کے ذریعے ایک ہی طرح کے حیوانات یا ان کے اعضاء جزوی یا کلی طور پر کثیر تعداد میں بنائے جا سکتے ہیں گویا کہ کلوننگ جینیاتی ٹیکنالوجی (Genetic engineering) کی وہ قسم ہے جس میں سالمہ (molecule) یا جانور یا پودوں کی بہت ساری نقول بنائی جا سکتی ہیں۔ کلون ہمیشہ ایک دوسرے کی ہو بہو (exact) کاپیاں اور نقول ہوتی ہیں۔ عمومی طور پر ایسے جانوروں کو کلون کہا جاتا ہے جو غیر معمولی خصوصیات کے حامل ہوں۔[1] کلوننگ کے تحت حاصل ہونے والا بچہ اپنے باپ کی ایک طرح سے کاربن کاپی ہوتا ہے گویا کہ کلوننگ اس طرح کا عمل ہے کہ جس طرح فوٹو کاپی مشین سے متعدد کاپیاں ممکن ہوتی ہیں اسی طرح کلوننگ سے بھی۔

کلوننگ کے پیچھے کارفرما عوامل

کلوننگ ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی طرح ایک مصنوعی طریقہ تولید ہے اور سائنس دانوں کا بھی یہی اہم مقصد ہے کہ بغیر کسی جنسی اختلاط کے بچے پیدا کئے جائیں۔ کلوننگ کے اہم محرکات درجہ ذیل ہیں:

۱۔ بغیر جنسی اختلاط کے بچے کی پیدائش

۲۔ بے اولاد لوگوں کی محرومی کا ازالہ کرنا

۳۔ ہم شکل جانور بنانا

۴۔ معیاری اور اچھی نسل کے جانور حاصل کرنا

سائنس دانوں نے جب دیکھا کہ ریڑھ کی ہڈی نہ رکھنے والے جانور بغیر کسی جنسی عمل کے بچوں کو جنم دیتے ہیں تو کیوں نہ ریڑھ کی ہڈی والے جانور بچوں کو جنم دیں اور انہیں کسی جنسی عمل سے نہ گزرنا پڑے۔ اس کے پیش نظر انہوں نے ۱۹۸۰ء میں مینڈک پر تجربہ کیا اور بالغ مینڈک کے خون کے سرخ خلیوں سے مینڈک کے بچے پیدا کرنے

میں کامیاب ہوئے۔ یہ تجربہ ابتداً تو کامیاب رہا لیکن بعد میں ان بچوں کی موت واقع ہوئی۔ بعدازاں سائنس دانوں نے استقرار حمل کے بعد کے جنین (embryo) کے خلیوں کو بنیاد بنا کر مزید تجربات کئے جو کامیاب رہے۔ یہی طریقہ دوسرے جانوروں جیسے بھیڑوں اور گائیوں کے بچوں پر بھی آزمایا گیا۔

کلوننگ کا تاریخی پس منظر

۱ - ۱۹۵۰ء: پہلی بار بیل کے نطفہ کو C ۷۹ پر منجمد کرکے دوسری گائے میں منتقل کیا گیا۔

۲ - ۱۹۵۲ء: رابرٹ برگز (Robert Briggs) اور تھامس کنگ (Thomas King) نے مینڈک کے لاروے کے خلیوں سے پہلا حیوانی کلون بنانے کا اعزاز حاصل کیا۔

۳ - ۱۹۷۸ء: پہلی ٹیسٹ ٹیوب بے بی لوئسی (Louise) پیدا ہوئی۔

۴ - ۱۹۸۳ء: متبادل ماں (surrogate) کے رحم میں پہلی بار انسانی جنین (embryo) کو کامیابی سے منتقل کیا گیا۔

۵ - ۱۹۸۵ء: ریلف برنسٹر (Ralph Brinster) لیبارٹری میں پہلا ٹرانس جنگ 'سور' پیدا کیا گیا جو انسانی نشوونما کے ہارمون بناتا تھا۔

۶ - ۱۹۹۳ء: جارج ٹاؤن یونیورسٹی کی ایک ٹیم انسانی جنین کا کلون تیار کرنے میں کامیاب ہوئی۔

۷ - ۱۹۹۳ء: ہیل (Hall) اور سٹل مین (Still Man) نے پہلی دفعہ مصنوعی طریقے پر نمو کے مراحل طے کرنے والے جنین (embryo) کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا اور ان سے جڑواں بچے پیدا کئے۔

۸ - ۱۹۹۴ء: ایک ۶۰ سالہ عورت نے اپنے رحم میں اپنی بیٹی کے جنین (embryo) کو رکھ کر اس کو جنم دیا۔

۹ - ۱۹۹۴ء: روزلن انسٹیٹیوٹ، سکاٹ لینڈ میں بھیڑ کے جنین کے خلیوں میں سے مرکزہ نکال کر دوسری مادہ بھیڑ کے بیضوں میں منتقل کیا گیا۔ اس عمل کے نتیجے میں دو بھیڑیں بنام میگن (Megon) اور مورگن (Morgon) پیدا ہوئیں۔

۱۰ - ۱۹۹۷ء: روزلن انسٹی ٹیوٹ، سکاٹ لینڈ کے سائنسدانوں نے بھیڑ کے پستانوں کے خلیوں میں سے مرکزہ نکال کر اسی سے اس کی ہم شکل بھیڑ پیدا کی جس کا نام ''ڈولی (Dolly) '' رکھا گیا۔

۱۱ - ۱۹۹۷ء: امریکہ کی ایک تحقیقاتی ٹیم نے ڈان وولف (Don Wolf) کی سربراہی میں بندروں کے جنین کے خلیوں میں سے مرکزہ نکال کر بندریا کے بیضوں میں منتقل کیا اور اس کے نتیجے میں دو ہم شکل (Clone) بندر پیدا ہوئے۔[2][3]

کلوننگ کی اقسام

کلوننگ کی معروف اقسام حسب ذیل ہیں:

۱ - بالغ ڈی این اے کلوننگ (Adult DNA Clonning)

۲ - جنین کلوننگ (Embryo Clonning)

۳ - معالجاتی کلوننگ (Theraputic Clonning)

۱- بالغ ڈی این اے کلوننگ (Adult DNA Clonning)

بالغ ڈی این اے کلوننگ سے مراد وہ عمل ہے جس میں ایک بیضہ یا جنین (ovum / embro) سے اس کا ڈی این اے (DNA) الگ کر دیا جاتا ہے اور ایک بالغ انسان کے جسمانی خلیہ (Somatic cell) کا ڈی این اے (DNA) اس کی جگہ لگا دیا جاتا ہے اور پھر اس بیضے جنین کو جسمانی خلیے کے ڈی این اے کے ساتھ نمو کے مراحل سے گزارا جاتا ہے۔ ڈولی (Dolly) نامی بھیڑ کی کلوننگ کے لئے یہی طریقہ اختیار کیا گیا تھا۔

اگرچہ عمل تولید (reproduction) کے لئے نر و مادہ کے نطفے ہی استعمال ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے ہر خلیے میں بالقوۃ یہ استعداد رکھی ہوئی ہے کہ مناسب ماحول ملنے پر اس جسمانی خلیے (Somatic cells) سے بھی ایک مکمل انسان وجود میں آسکتا ہے لیکن یہ بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا ایک عجیب نظام ہے کہ صلاحیت کے باوجود جسمانی خلیے (Somatic cells) ایک خاص کیمیاوی پروگرام کے تحت ایک مخصوص کام سرانجام دیتے ہیں اور باقی خصوصیات ان میں عملاً خاموش رہتی ہیں۔ اگرچہ کچھ عرصہ قبل تک اکثر سائنسدانوں کا خیال تھا کہ ایسے مخصوص

STOP
STOP CLONING

Human egg donor
Remove nucleus
Donor egg
Fuse cell and enucleated egg with electricity
Egg fused with cell
Cell
Remove cell from person to be cloned
Embryo
Implant embryo into surrogate mother
Surrogate mother with cloned baby
©2001 HowStuffWorks

خلیات (differentiated) کو پھر واپس (undifferentiated) والی حالت پر نہیں لایا جاسکتا تاکہ یہ ایک بارآور بیضہ کی طرح عمل تولید شروع کر سکیں۔

۲ جنین کلوننگ (Embryo cloning)

جنین کلوننگ (Embryo clonning) کو مصنوعی طریقے پر جڑواں بچے پیدا کرنے کا عمل بھی کہا جاتا ہے۔ جنین (embryo) کی کلوننگ ایک معیاری ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقہ کار سے شروع ہوتی ہے۔ کلوننگ اس طریقہ کار سے بہت مشابہ ہوتا ہے جس سے قدرتی طور پر جڑواں بچے پیدا ہوتے ہیں جن میں مینڈک اور چوہے شامل ہیں تاہم انسانی جنین (Human embryo) پر یہ تجربات بہت محدود ہیں۔ تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ انسانی جنین میں قدرتی طور پر کئی مراحل (Two cell stage) کامیابی سے طے کیے گئے ہیں لیکن اس کے بعد ان خلیات کی مزید تقسیم نامعلوم وجوہات کی بنا پر رک گئی۔

رابرٹ سٹل مین اور اس کی ٹیم کے دوسرے سائنسدانوں نے اکتوبر ۱۹۹۳ء میں بارآور بیضہ کو کامیابی کے ساتھ الگ (split) کرنے میں کامیاب ہونے کا اعلان کیا۔ اخلاقی اقدار کی پامالی سے بچنے کے لئے محققین نے صرف ان بارآور بیضوں کو اپنے تجربات کے لئے منتخب کیا جن کے مکمل جنین بننے اور پیدا ہونے کے امکانات کلی طور پر معدوم تھے۔

۳ معالجاتی کلوننگ (Therapeutic clonning)

کلوننگ کی تیسری قسم معالجاتی کلوننگ کہلاتی ہے، معالجاتی کلوننگ کے ابتدائی مراحل وہی ہیں جو بالغ ڈی این اے (Adult DNA) کے ہیں اور جس کے نتیجے میں بننے والے جنین (embryo) کو ۱۴ دنوں تک کے لئے بڑھنے دیا جاتا ہے۔ معالجاتی کلوننگ کسی بیمار شخص کے جسم سے بالغ ڈی این اے لے کر مصنوعی طریقے پر اس سے مکمل عضو یا اعضاء (دل، لبلبہ، جگر وغیرہ) بنا کر اس بیمار شخص کے جسم میں اس کی پیوندکاری کرنے کے عمل کا نام ہے، معالجاتی کلوننگ اگرچہ ابھی تک تصوراتی ہے تاہم سائنسدان اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے برابر تحقیق میں لگے ہوئے ہیں اور کسی حد تک اس کی ابتدائی مشکلات پر قابو بھی پالیا گیا ہے۔ معالجاتی کلوننگ میں وہ جنین استعمال ہوگا جس کے لئے جسمانی خلیہ (Somatic cell) کا مرکزہ استعمال کیا گیا اور پھر اسی جنین کے ابتدائی خلیات (stem cells) حاصل کئے گئے ہوں۔ اگرچہ ابھی تک کسی لیبارٹری کلینک میں معالجاتی کلوننگ کے ذریعے کوئی انسانی عضو نہیں بنایا جاسکا لیکن مستقبل میں اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ابتدائی تجربات اور ان تجربات کے بنیادی خدوخال لئے گئے ہیں جو بالترتیب درج ذیل ہیں:

۱ - کسی بیمار شخص کے بدن کے خلیہ (Somatic cell) سے ڈی این اے حاصل کرنا۔

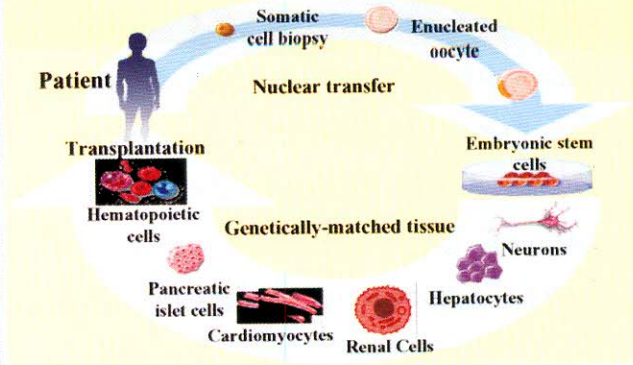
۲ - اس حاصل شدہ ڈی این اے کا جنین (embryo) کی اپنی ڈی این اے (DNA) کی جگہ ڈالا جانا اور جنین کا اپنا ڈی این اے (DNA) الگ کرنا۔

۳ - دو ہفتے تک اس جنین کو ایک مخصوص ماحول میں رکھنا تاکہ اس کی نشوونما شروع ہو سکے۔

۴ - اب جنین کے ابتدائی خلیے (stem cells) نکال دیئے جاتے ہیں، یہ مرحلہ نہایت خطرناک ہوتا ہے اور اس میں اکثر جنین مر جاتے ہیں۔

۵ - اس کے بعد حاصل شدہ خلیات سے مطلوبہ عضو بنانے کے لئے ان کو ایک خاص میڈیم میں رکھا جاتا ہے، ۹۰ حمل میں سے ایک حمل کا بارآور بیضہ (Two cell stage) پر جدا ہو کر مشابہ جڑواں بچے (Mono-zyojotic twins) پیدا کرتے ہیں۔ اس قسم کے بچوں کا جنسیاتی مادہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے۔

خود اللہ تعالیٰ فطری طریقے پر کلون بنانے والی سب سے بڑی ذات ہے، جس سے گاہے بگاہے قدرتی طور پر مشابہ جڑواں بچے پیدا ہوتے ہیں جبکہ

جنین کلوننگ میں یہی طریقہ انسانی تدبیر کے ساتھ ارادتاً لیبارٹری میں دہرایا جاتا ہے۔

انسانی جنین کی کلوننگ کا طریقہ کار
(Procedure of Human Embryo)

۱ - ایک نسوانی بیضہ اور مردانہ نطفہ (سپرم سیل) کو شیشے کی ایک مخصوص پلیٹ (Petri dish) میں مصنوعی طریقہ پر ملا دیا جاتا ہے۔

۲ - دونوں کے ملنے کے بعد بارآور بیضہ (Fertilized ovum) کو تقسیم کے آٹھ سیلز (Blastula Stage) کے مرحلے تک بڑھنے دیا جاتا ہے۔ خلیات کی یہ تقسیم جفت ہوتی ہے یعنی دو سے چار پھر چار سے آٹھ، پھر آٹھ سے سولہ۔۔۔ Blastula Stage کے مرحلے پر اس شیشے کی پلیٹ میں ایسا کیمیائی مواد ڈالا جاتا ہے جس سے زونا پیلوسیڈا (Zona Pellucida) کی جھلی خلیہ سے الگ کرنے کے ساتھ خلیوں کو غذائیت بھی فراہم کرتی ہے۔

۳ - زونا پیلوسیڈا (Zona Pellucida) الگ ہونے کے بعد تمام خلیات الگ الگ ہو جاتے ہیں پھر ہر خلیہ کو الگ (Petri dish) میں ڈال دیا جاتا ہے۔

۴ - ہر خلیہ (بارآور بیضہ) الگ (Petri dish) میں ڈالنے کے بعد ان پر ایک بار پھر زونا پیلوسیڈا (Zona Pellucida) کی جھلی مصنوعی طریقے سے چڑھائی جاتی ہے اور ایک بار پھر ان کو تقسیم در تقسیم کے عمل سے گزارنے کے لئے کیمیائی مواد ڈالا جاتا ہے۔

۵ - سٹل مین (Still Man) اور اس کی ٹیم کے تجربات سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جنین کلوننگ کے بہترین نتائج اس وقت حاصل ہو سکتے ہیں جب بارآور بیضہ (zygote) کو دو خلیات کے مرحلے یعنی (Two-cell Stage) پر الگ کر کے کلوننگ کا عمل شروع کیا جائے۔

۶ - بارآور بیضہ (Fertilized ovum) کے بہت سارے جوڑوں کو تقسیم کے عمل کے ذریعے ۳۲ خلیات میں یونہی چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ مناسب نشوونما پا سکے۔ (Stem cells) خلیات کی ایک نادر قسم ہے جو کہ انسانی اعضاء اور بافت کی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔ نتیجتاً بننے والا مطلوبہ عضو یا بافت مریض کے جسم میں پیوند کاری کے عمل کے ذریعے لگایا جاتا ہے۔

رکاوٹیں

۱ - Stem cell کا جنین سے کامیابی کے ساتھ حصول اور پھر لیبارٹری میں اس کی نشوونما۔ (یہ مرحلہ لیبارٹری میں کامیابی کے ساتھ پایہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے)۔

۲ - Stem cell کو مطلوبہ بافت کی شکل اختیار کرنے کے لئے مائل کرنا۔ اب تک انسانی بدن کے تقریباً ۲۲۰ قسم کے خلیات میں سے اکثر کو مائل کیا جا چکا ہے۔

۳ - بافت یا اعضاء کے بننے کے بعد مریض کا جسم اس نئے عضو یا بافت کو قبول کرے کیونکہ مریض کا جسم اگر اس نئے عضو کو قبول کرنے سے انکار کر دے تو پھر مریض کے لئے خطرے کا باعث ہوگا۔

ممکنہ فوائد

اگر معالجاتی کلوننگ کا طریقہ کار کامیابی سے ہمکنار ہوتا ہے تو جان بلب مریضوں کے لئے ہو بہو جینیاتی لحاظ سے مشابہ اعضاء وافر مقدار میں مہیا ہو سکیں گے اور یوں بے شمار جان بلب مریضوں کو موت کے منہ میں جانے سے بچایا جا سکے گا۔ اس کے چند ممکنہ فوائد حسب ذیل ہیں:

۱ - ذیابیطس کے مریضوں کے لئے انسولین پیدا کرنے والے خلیات کی کلوننگ

۲ - فالج اور رعشہ کے مریضوں کے لئے اعصابی خلیے (Nerve Cells) کی کلوننگ

۳ - جگر کے مریضوں کے لئے جگر کے خلیوں کی کلوننگ

انسان کی جزئی یا کلی کلوننگ

انسانی کلوننگ کی شرعی حیثیت جاننے کے لئے اگر اس کے فوائد و نقصانات پر نظر ڈالی جائے تو جواز اور عدم جواز کی کوئی راہ نکل سکتی ہے۔ چنانچہ اس کے فوائد و نقصانات بالترتیب حسب ذیل ہیں:

فوائد

۱ - اولاد سے محروم حضرات کلوننگ کے عمل کے ذریعے جسمانی خلیہ (Somatic cell) سے اپنی مرضی کے مطابق بچہ یا بچی حاصل کر سکتے ہیں۔

۲ - والدین اپنے بچوں میں اعلیٰ کارکردگی والے انسانوں کی خصوصیات منتقل کر کے بہتر نتائج کے حامل بنا سکتے ہیں۔

۳ - کلوننگ کے ذریعے مخصوص خصوصیات کے حامل افراد کی نقول تیار کی جاسکتی ہیں اور ان خصوصیات کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔

۴ - میاں بیوی میں اولاد نہ ہونے کی وجہ سے جو فاصلے اور چپقلش ہوتی ہے وہ ختم ہو جائے گی۔

۵ - کلوننگ کے عمل کے ذریعے والدین اپنی منشا کے مطابق بچہ یا بچی حاصل کر سکتے ہیں۔

نقصانات

۱ - انسانی کلوننگ سے اخلاقی قدریں گر جائیں گی اور لوگ فطری طریقہ تولید سے عاری ہو جائیں گے۔

۲ - کلوننگ ایک مہنگا ترین سائنسی عمل ہے اور کامیابی کے امکانات بہت کم ہیں جو کہ وقت اور پیسے کا ضیاع ہے۔

۳ - ڈولی نامی بھیڑ کی کلوننگ کے دوران تقریباً ۷۰۰ بیضوں پر تجربات کئے گئے اور ان میں سے صرف ایک تجربہ کامیاب ہوا۔ گویا کامیابی کی شرح نہایت کم یعنی ایک اور سات سو (۱:۷۰۰) ہے۔

۴ - کئی انسانی جینز (Human embryos) کو ضائع کرنے کے بعد انسانی کلوننگ ممکن ہو سکے گی۔ کیا یہ دانشمندی ہوگی کہ ایک غیر موجود کے لئے موجود کو ضائع کر دیا جائے۔

۵ - کلوننگ کے ذریعے پیدا ہونے والا انسان معاشرے میں نچلے درجے کا شہری سمجھا جائے گا جس سے وہ احساس کمتری کا شکار ہوگا اور معاشرے میں احترام کی نگاہ سے محروم رہے گا۔

۶ - انسانی کلوننگ سے معاشرے میں طرح طرح کے جرائم جنم لیں گے۔

۷ - والدین اس سے حقیقی طور پر محبت نہیں کر پائیں گے۔

۸ - کلوننگ سے خاندانی نظام تباہ ہو جائے گا۔

۹ - اس طرح غیر مرد و عورت کے جنین ملا کر بچے پیدا کرنے کا عمل انسان کی شرافت پر کاری ضرب ہے گویا کہ انسان بھیڑ بکریوں کی طرح ہو گیا نیز اس سے عورتوں میں بے پردگی کا رجحان بھی بڑھ جائے گا۔

۱۰ - اگر انسانی کلوننگ سے ہم شکل بچے پیدا کئے جائیں اور ان میں سے کوئی جرم کا ارتکاب کرے تو اصل مجرم کا پتہ نہیں چلے گا۔ اس طرح جرائم کو فروغ ملے گا اور امن و امان خطرے میں پڑ جائے گا۔

۱۱ - انسانی وقار اور اس کے جنیاتی مواد کا احترام ختم ہو کر رہ جائے گا۔(4)(5)(6)

کلوننگ کے مجوزین کے دلائل

ڈولی کے پروجیکٹ پر کام کرنے والے سائنسدانوں اور شعبہ جنیاتی انجینئرنگ کے ماہرین کا کہنا ہے کہ:

۱ - ممکن ہے کہ کلوننگ کے کچھ فوائد بھی ہوں، جو آج نہیں تو ہو سکتا ہے وہ آئندہ سامنے آجائیں۔ منجملہ ان فوائد کے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جانوروں کے کلوننگ کے نتیجے میں ان کے دودھ سے انسانوں کے لئے دوائیں حاصل کی جاسکتی ہیں اور ان کے جسم سے ایسے اعضاء لیئے جا سکتے ہیں کہ ان کی پیوندکاری ضرورت مند انسانوں میں ممکن ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ حیرت انگیز حد تک سادہ ٹیکنالوجی انسانوں پر بھی استعمال کی جاسکتی ہے اور اس کلوننگ کا فائدہ یہ ہوگا کہ عورتیں کسی مرد کے تعلق کے بغیر اپنی ہم شکل بچیاں جنم دے سکتی ہیں۔

۲ - اسی طرح مرنے والے کی ہو بہو نقل دنیا میں موجود رہ سکتی ہے۔

۳ - اس عمل سے دنیا میں اہم ترین افراد کی تعداد میں ضرورت کے مطابق اضافہ کیا جاسکتا ہے۔

انسانی کلوننگ کی شرعی حیثیت

انسانی کلوننگ کو مندرجہ بالا فوائد کے باوجود قرآن و سنت کی روشنی میں جائز قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اگر چند معمولی فوائد کو جواز کی دلیل بنایا جائے تو پھر دنیا میں کوئی چیز عدم جواز کے پلے میں نہیں آتی۔ اس لئے کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ فوائد مضمر ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ بادی النظر سے ظاہر نہیں ہوتے بلکہ اس کے ایسے پہلو کو معلوم کرنے کے لئے عمیق نظر درکار ہوتی ہے۔

جہاں تک مجوزین کی پہلی دلیل کا تعلق ہے، تو شریعت کے حوالے سے افزائش نسل کا یہ طریقہ قطعاً ممنوع اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ افزائش نسل اور توالد و تناسل کا فطری عمل شریعت میں نکاح ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَّجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَنِيْنَ وَحَفَدَةً وَّرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ۔[7]

ترجمہ: اور اللہ نے پیدا کئے تمہارے واسطے تمہاری ہی قسم سے عورتیں اور دیئے تم کو تمہاری عورتوں سے بیٹے اور پوتے اور کھانے کی پاک چیزیں دیں۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً۔[8]

ترجمہ: اور اس کی نشانیوں سے یہ ہیں کہ بنائے تمہارے واسطے تمہاری قسم سے جوڑے کہ چین سے رہو ان کے پاس اور رکھا تمہارے بیچ میں پیار اور مہربانی۔

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں: کہ اول مٹی سے آدم علیہ لسلام کو پیدا کیا پھر اس کے اندر سے جوڑا نکالا تاکہ اس سے انس اور چین پکڑے اور پیدائشی طور پر دونوں صنفوں میں خاص قسم کی محبت اور پیار رکھ دیا تاکہ مقصود ازدواج حاصل ہو۔ چنانچہ دونوں کے میل جول سے نسل انسانی دنیا میں پھیل گئی۔ کما قال اللہ تعالیٰ

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً۔[9][10]

ترجمہ: لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا (یعنی اول) اس سے اس کا جوڑا بنایا پھر ان دونوں سے کثرت سے مرد و عورت (پیدا کر کے روئے زمین پر) پھیلا دیئے۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ نے زیادہ بچے جننے والی عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی ترغیب دی ہے۔ جیسا کہ ارشاد گرامی ہے:

تزوّجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم۔[11]

ترجمہ: زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچے جننے والی عورت سے نکاح کرو، کیونکہ میں تمہاری کثرت دیکھنا چاہتا ہوں۔

کلوننگ کا طریقہ کار خلاف فطرت ہے۔ مندرجہ بالا آیات قرآنیہ اور حدیث نبوی ﷺ سے معلوم ہوا کہ افزائش نسل کا فطری اور شرعی طریقہ نکاح ہے۔ میاں بیوی کے باہمی ملاپ سے یہ عمل سرانجام پاتا ہے۔ جبکہ کلوننگ کا طریقہ کار اسلامی فطری عمل توالد و تناسل کے خلاف ہے کیونکہ اس میں دو جوڑوں کا ملاپ نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں مستعمل شدہ خلیے ایک جوڑے سے لئے جاتے ہیں۔ جس کی وجہ سے پیدا ہونے والا بچہ کسی ایک اصل سے محروم ہوتا ہے۔ جس کا انجام یہ ہوگا کہ بچہ مادر پدر آزاد پیدا ہوگا، تو نتیجے کے اعتبار سے کلوننگ مادر پدر آزاد معاشرے کا تصور پیش کرتا ہے۔ کلوننگ کی حرمت پر مندرجہ ذیل دلائل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) کلوننگ میں شادی سے استغناء کا تصور پایا جاتا ہے:

ڈاکٹر القرضاوی کی رائے میں کلون ٹیکنالوجی کا ایک خطرناک پہلو یہ بھی ہے کہ کلوننگ ٹیکنالوجی کے ذریعے کسی انسان کی افزائش میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مذکورہ خلیہ کسی مرد یا عورت سے لیا جائے۔ بلکہ یہ جسم کے کسی بھی حصے سے لیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ بچوں کی پیدائش میں شادی کی ضرورت معدوم ہوجائے گی، اور میاں بیوی کے درمیان شادی کے بندھن کا اہم محرک ختم ہو جائے گا جس کے نتیجے میں مرد و عورت اپنی خواہشات ناجائز طریقے سے پوری کرنے کی طرف لازمی طور پر بڑھیں گے یوں میاں بیوی اور بچوں کا ساری عمر ایک کنبے کے طور پر رہنے کا تصور اور ان کے آپس میں پیدا ہونے والی لازوال محبت کا خاتمہ ہو جائے گا۔

(۲) کلون ابدیت حاصل کرنے کا نسخہ ہرگز نہیں ہے:

جہاں تک جواز کی دوسری دلیل کا تعلق ہے کہ اس عمل سے کسی بھی شخص کی ہوبہو نقل تیار کی جاسکتی ہے۔ اگر یہ بات ابدیت کی بنیاد قرار دی جائے، تو یہ خیال است و محال است و جنوں۔ اس لئے کہ اس طرح انسان موت یا فنا سے نہیں بچ سکتا۔ کیونکہ یہ عمل ابدیت حاصل کرنے کا نسخہ نہیں ہے جو کلون پیدا ہوگا، وہ دوسرا فرد ہوگا، مرنے والا اپنے وقت پر مر جائے گا۔

(۳) کلوننگ ایک شیطانی عمل ہے:

جہاں تک جواز کی تیسری دلیل کا تعلق ہے تو یہ ایک شیطانی عمل ہے۔ جو تغیر لخلق اللہ کے مترادف ہے۔ کیونکہ یہ خدائی تخلیق کو بگاڑنا ہے اور خدا کی مخلوق میں تخریب کاری ہے جو شیطان کا وعدہ تھا۔ اس حقیقت کا انکشاف خدائے عالم و خبیر نے روز اول ہی میں ابلیس کی زبان میں اس طرح کرا دیا تھا۔ جب کہ اس کو ملعون و مردود قرار دے کر راندہ بارگاہ الٰہی کر دیا تھا اور وعدہ یہ تھا:

وَلَاٰمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ اللّٰهِ۔(12)

ترجمہ: میں انہیں حکم دونگا تو وہ اللہ کی بنائی ہوئی مخلوق کو بدل کر رہیں گے۔

پھر اس کے بعد مذکور ہے کہ شیطان ان سے وعدے کرتا ہے، جھوٹی امیدیں دلاتا ہے اور شیطان محض جھوٹ موٹ کے وعدے کرتا ہے۔ اس موقع پر قرآن مجید میں لفظ ''غرور'' استعمال کیا گیا ہے۔ جس کے معنی عربی میں دھوکہ دینے اور جھوٹے وعدے کرنے کے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ فعل (تبدیلی خلقت) پوری انسانیت کو دھوکہ دینے اور جھوٹے وعدے کرنے کے برابر ہے۔ اس فعل کے سنگین نتائج ضرور برآمد ہو کر رہیں گے، جس سے پوری نوع انسانی دوچار ہوگی۔

(۴) ویجعل من یشاء عقیما'' کا مصداق کون ہوگا:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

يَهَبُ لِمَنۡ يَّشَآءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنۡ يَّشَآءُ الذُّكُوۡرَ ۝ اَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانًا وَّ اِنَاثًا وَيَجۡعَلُ مَنۡ يَّشَآءُ عَقِيۡمًا اِنَّهٗ عَلِيۡمٌ قَدِيۡرٌ ۔(13)

ترجمہ: بخشتا ہے جس کو چاہے بیٹیاں اور بخشتا ہے جس کو چاہے بیٹے۔ یا ان کو دیتا ہے جوڑے بیٹے اور بیٹیاں اور کر دیتا ہے جس کو چاہے بانجھ۔ بے شک وہ جاننے والا اور قدرت والا ہے۔

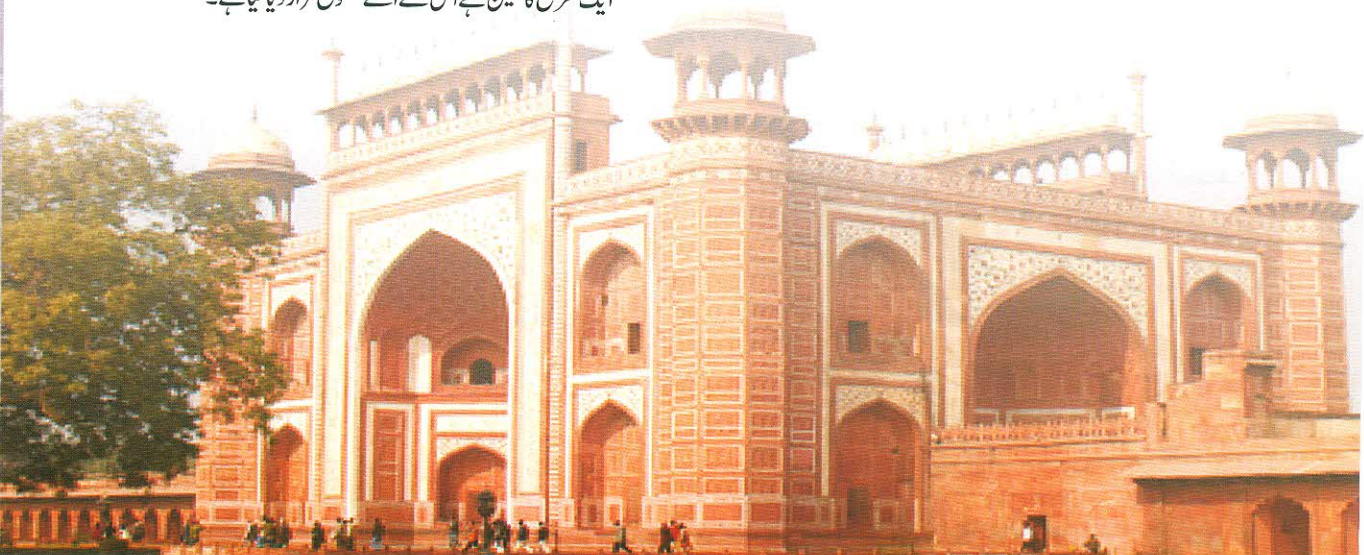
اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگ کو بے اولاد کر دیتا ہے، اب اگر کلوننگ کے ذریعے ہر بے اولاد اولاد حاصل کرنے کی کوشش کرے تو اللہ تعالیٰ کے قول ''و یجعل من یشاء عقیما'' کا مصداق کون ہوگا جبکہ اب ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لوگ بے اولاد ہیں جس سے اللہ تعالیٰ کے قول کی حقانیت مزید پختہ ہو جاتی ہے۔

(۵) کلوننگ انسان کی کرامت وشرافت پر کاری ضرب ہے:

کلوننگ انسانی جبلت میں حیوانی اور بہیمی صفات کی سرایت کا باعث بنتا ہے جو انسان کی کرامت و شرافت پر کاری ضرب ہے۔ کلون ٹیکنالوجی کی ایک اور تازہ ترین تحقیق سامنے آئی ہے جس سے یہ پتہ چلایا گیا ہے کہ اگر ایک جانور یا پرندہ کے دماغ سے خلیات لے کر کسی دوسری نسل کے جانور یا پرندہ کے دماغ میں پیوند کر دیئے جائیں تو جانور کے جبلی رویئے تبدیل کئے جا سکتے ہیں۔ ایک سائنسدان کے بقول یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جانوروں کے دماغ سے ٹشوز لے کر انسانی جنین میں لگا دیئے جائیں اور یوں جو بچہ پیدا ہوگا اس میں حیوانیت موجود ہوگی یعنی اس کی جبلت میں جانوروں جیسی حرکات و سکنات سرایت کر سکتی ہیں، جبکہ یہ قرآنی نصوص کی مخالفت نیز انسانی امتیازات و خصوصیات اور اخلاقی اقدار و روایات سے سراسر انحراف و صرف نظر ہے۔ کیونکہ انسان اشرف المخلوقات واکرم الموجودات ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيۡۤ اٰدَمَ وَحَمَلۡنٰهُمۡ فِى الۡبَرِّ وَالۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنٰهُمۡ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلۡنٰهُمۡ عَلٰى كَثِيۡرٍ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيۡلًا ۔(14)

وضاحت: یعنی آدمی کو حسن صورت نطق، تدبیر اور عقل و حواس عنایت فرمائے ہیں جن سے دنیوی و اخروی مضار اور منافع کو سمجھتا ہے اور اچھے برے میں فرق کرتا ہے۔(15)

الغرض نوع انسانی کو حق تعالیٰ نے کئی حیثیت سے عزت اور بڑائی دے کر ساری مخلوقات پر فضیلت دے دی ہے۔ ان سب سے بڑھ کر انسان کی اصل فضیلت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی صورت میں پیدا کیا ہے اور اللہ تعالیٰ تمام تغیرات سے ماوراء ہے۔ چنانچہ کسی بھی اعتبار سے اس کا تعین نہیں کیا جا سکتا ہے، چونکہ انسان میں عنصر ربانی موجود ہے اس لئے ایک خاص درجے میں انسان کی خلقت میں بھی تغیر کا تعین نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کلوننگ کا عمل بھی ایک طرح کا تعین ہے اس لئے اسے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔(16)

(۶) انسانی کلوننگ ضیاع نسب کا باعث بن سکتا ہے:

اسلامی نقطہ نظر سے نسب کی حفاظت نہایت ضروری ہے اور اس کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔ اس لئے ایسی کوئی صورت، جس سے نسب میں معمولی سا شبہ پیدا ہو، گوارا نہیں کی گئی۔ نسب انسان کا بنیادی حق اور امتیازی خوبی ہے جو اس کو دیگر حیوانات سے مثلاً گائے، بھینس، بکری اور دوسرے حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔ حیوانات میں اس کی کوئی اہمیت نہیں کہ یہ کس کی نسل ہے اور نہ ان کے اغراض و مقاصد، نسب کے غیر محفوظ ہونے سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت میں انسانی نسب کے تحفظ کو مد نظر رکھتے ہوئے اس میں ادنیٰ دجل و تلبیس کو برداشت نہیں کیا گیا اور اسی تحفظ کے لئے (نکاح) عائلی قوانین کے ایک بااعتماد نظام کا خاکہ پیش کیا گیا جس میں رہتے ہوئے نکاح کے ذریعے نسب محفوظ رکھا گیا اور اس راستے میں جو بھی عائق و مانع واقع ہو جائے، اس کو سختی سے مسدود رکھا، اس تحفظ کے پیش نظر زنا کو حرام کیا گیا اور اس کی حدود کو دستوری حیثیت دے دی کہ اس میں انسانی نسب کا مقدس رشتہ برقرار نہیں رہ سکتا، الغرض اسلامی تعلیمات کی روشنی میں نسبی تعلق اور اس کی حفاظت نہ صرف دنیاوی احکام و مصالح کے اعتبار سے ضروری ہے بلکہ آخرت میں بھی اس کے فی الجملہ اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس تعلق کے باقی رہنے کا احادیث صحیحہ سے پتہ چلتا ہے۔ جیسا کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

> تدعون یوم القیامة باسمائکم واسماء
> أبائکم فاحسنوا اسمائکم۔[17]
>
> ترجمہ: تمہیں قیامت کے دن تمہارے اور تمہارے باپ کے ناموں سے پکارا جائے گا لہٰذا تم اپنے نام اچھے رکھا کرو۔

اس کے علاوہ شریعت میں بہت سے احکام ایسے ہیں جو نسب سے متعلق ہیں، منجملہ ان میں سے وراثت، بیوی کی اصول و فروع کی حرمت، نفقہ کا وجوب، رہائش اور صلہ رحمی وغیرہ ہیں۔ یہ سب انسانی کلوننگ میں مفقود ہیں اور اس مقدس رشتے کا تصور ہی باقی نہ رہ سکتا ہے بلکہ کلوننگ ایک مادر پدر آزاد معاشرے کا نظریہ پیش کرتا ہے۔[18]

(۷) کلوننگ کے معاشرے پر مضر اثرات:

کلوننگ کے معاشرے پر درج ذیل مضر اثرات مرتب ہو سکتے ہیں:

۱ - اس عمل کا ایک مضر پہلو یہ ہے کہ ایک عیاش انسان دولت کی طاقت سے اپنی پسند کی حسیناؤں کے ماڈل بنا کر عیاشی و فحاشی کا بازار سجائے گا۔

۲ - اس طریقہ سے عورتوں میں بے پردگی اور بے حیائی کا رجحان کئی گنا بڑھ جائے گا۔

۳ - اس کا ایک بھاری نقصان یہ بھی ہے کہ دولت کا بھوکا شخص کلوننگ کے عمل سے بچے پیدا کر کے ان کے اعضاء پر قیمت لگا کر مشین کے پرزوں کی طرح فروخت کرے گا، جبکہ انسان کی بیع از روئے کرامت شرعاً ناجائز ہے۔ اس لئے کہ بیع مال کا ہوتا ہے اور انسان مال نہیں چنانچہ علامہ ابن الھمام کہتے ہیں:

> (والانتفاع به لان الآدمی مکرم غیر مبتذلٍ فلا یجوز ان یکون شیئاً من اجزائه مهانا و مبتذلاً) و فی بیعه اهانة۔[19]
>
> ترجمہ: یعنی (کہ انسان کی خرید و فروخت ناجائز ہے) اور اس سے فائدہ اٹھانا (بھی ناجائز ہے) کیونکہ انسان قابل احترام ہے، گھٹیا نہیں ہے تو جائز نہیں کہ اس کا کوئی عضو اہانت والا اور گھٹیا ہو اور اسے بیچنا اس کی توہین ہے۔

۴ - کلوننگ کے اس عمل میں اجنبی عورت کے رحم میں خلیہ رکھا جاتا ہے۔ اس عمل کے لئے غیر محرم مرد کے سامنے اس عورت کا ستر کھل جاتا ہے، جو خلاف شرع اور خلافت فطرت عمل ہے۔ اسلام نے ہم جنس یا غیر جنس کے سامنے بلا ضرورت شرعی کشفِ عورت کی اجازت نہیں دی اور اپنے ستر کو چھپانا فرض قرار دیا ہے لہٰذا ان وجوہات کی بنا پر انسانی کلوننگ کا عمل ناجائز اور حرام ہے۔[20]

انسانی کلوننگ فقہی قواعد کی رو سے

۱ - درج بالا تفصیل سے یہ بات بخوبی واضح ہوئی کہ کلوننگ کے ممکنہ فوائد بہت کم ہیں اور ان کے واقعی و یقینی مضرات کے پھیلاؤ کا دائرہ بہت وسیع ہے اس لئے بقاعدہ (لاضرر ولا ضرار)۔[21] ضرر اٹھانا اور ضرر پہنچانا اسلام میں نہیں ہے، کلوننگ کو ناجائز قرار دیا جائے گا۔

۲ - اگرچہ اس عمل پر پابندی کے نتیجے میں بعض امکانی مضرات کا گمان ہے تاہم اس کے ضرر عام سے بچانے کی خاطر اس ضرر خاص کو شرعاً متحمل کیا جا سکتا ہے۔
جیسا کہ فقہی قاعدہ ہے:

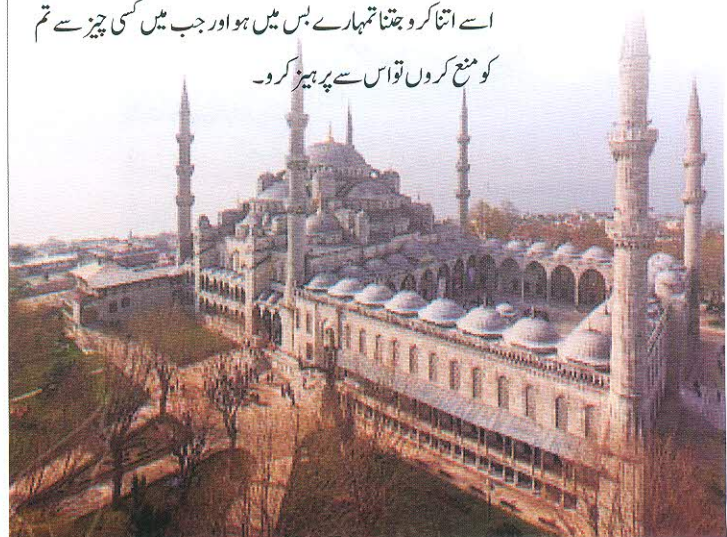
يتحمل الضرر الخاص لاجل الدفع الضرر العام و منها: جواز الرمی الی کفار تترسوا بصبیان المسلمین و منها: و جوب نقض حائط مملوک مال الی طریق العامة علی مالکها دفعا للضرر العام۔(22)

ترجمہ: ضرر خاص کو ضرر عام سے بچانے کی غرض سے برداشت کیا جا سکتا ہے اور ان میں سے یہ ہے: کہ مسلمان بچوں کی آڑ لینے والے کفار پر تیر اندازی کرنا اور اسی طرح جو دیوار راستے میں بندش کا باعث بن جائے اس کا گرانا مالک پر واجب ہے از روئے دفع ضرر عام۔

۳ - انسانی کلون ٹیکنالوجی کے بنانے والوں کی نظر میں اس عمل کا منافع خواہ کچھ بھی ہو، لیکن شریعت میں ان کے دفع مفاسد مقدم ہے کسب منافع پر، کیونکہ جب بھی کسی چیز میں منافع اور مفاسد کے درمیان تعارض آجائے تو شرعاً فساد کی دفع مقدم ہوگی جلب منافع پر۔

چنانچہ شیخ ابن نجیم فرماتے ہیں:

درء المفاسد أولى من جلب المصالح . فإذا تعارضت مفسدة و مصلحة قدم دفع المفسدة غالبا ، لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات ، ولذا قال عليه السلام {إذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيءٍ فاجتنبوه}(23)

ترجمہ: مفاسد و مضرات کا ازالہ جلب منافع سے بہتر اور افضل ہے اس لئے کہ جب فساد اور صلاح کے درمیان تعارض آجائے، تو دفع فساد کو بسا اوقات مقدم کیا جائے گا کیونکہ شریعت میں ترک منہیات کا زیادہ اعتبار اور اہتمام ہے کسب مامورات اور مشروعات سے، اس لئے کہ حدیث شریف میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ میں جب تم کو کسی چیز کا حکم دوں، تو اسے اتنا کرو جتنا تمہارے بس میں ہو اور جب میں کسی چیز سے تم کو منع کروں تو اس سے پرہیز کرو۔

۴ - امام شاطبیؒ کا قاعدہ ہے:

فالمصلحة اذا كانت هی الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فی حكم الاعتیاد، فهی المقصودة شرعا، و لتحصیلها وقع الطلب علی العباد، و كذلک المفسدة اذا كانت هی الغالبة بالنظر الی المصلحة فی حكم الاعتیاد، فرفعها هو المقصود شرعا، و لاجله وقع النهی۔(24)

ترجمہ: کسی کام کے مضر اور مفید پہلوؤں کی موجودگی میں اگر عادۃً (اکثر حالات میں) افادیت والا پہلو غالب رہا کرتا ہو، تو شرعاً وہ کام مقصود ہو جاتا ہے اور اس کے حاصل کرنے کا بندوں کو حکم دیا جاتا ہے۔ اس کے بالمقابل اگر کسی کام میں مضر پہلو اس کے مفید پہلو پر عادۃً غالب ہو، تو اس کو ہٹانا شرعاً مقصود ہے اور لوگوں کو اس کام سے منع کیا جائے گا۔

کلوننگ کے بارے میں مجمع الفقہ الاسلامی کی قرارداد

بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی کی کونسل کا دسواں اجلاس جدہ (سعودی عرب) میں مورخہ ۲۳ تا ۲۸ صفر ۱۴۱۸ھ بمطابق ۲۸ جون تا ۳ جولائی ۱۹۹۷ء منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں کونسل نے انسانی کلوننگ کے موضوع پر پیش کئے جانے والے مقالات اور نویں فقہی طبی سیمینار کے مطالعات، تحقیقات اور سفارشات سے آگاہی حاصل کی۔ یہ سیمینار اسلامی تنظیم برائے طبی علوم نے اکیڈمی اور دیگر اداروں کے تعاون سے الدار البیضاء، مراکش میں مورخہ ۹ تا ۱۲ صفر ۱۴۱۸ھ بمطابق ۱۴ تا ۱۷ جون ۱۹۹۷ء منعقد کیا تھا۔ کونسل نے ان مناقشوں کو بھی سنا جو اس موضوع پر فقہاء اور اطباء کے درمیان ہوئے تھے۔ اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچی کہ انسانی کلوننگ ناجائز ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی نے درجہ ذیل فیصلے کیے:۔

۱ - انسانی کلوننگ کی وہ تمام صورتیں حرام ہیں جو نسل انسانی میں اضافے کا باعث ہوں۔

۲ - اگر کوئی مذکورہ بالا فیصلے کی خلاف ورزی کرے تو اسے مجمع الفقہ الاسلامی کے نوٹس میں لایا جائے تاکہ اس پر شریعت کی روشنی میں غور کیا جائے۔

۳ - وہ تمام صورتیں حرام ہیں جن میں علاقہ زوجیت کے علاوہ کسی اور عنصر کا عمل دخل ہو، چاہے وہ رحم ہو یا بیضہ ہو یا جسمانی خلیے۔

۴ - اسلام عوام الناس کی مصلحت کے پیش نظر شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے مائیکرو بیالوجی (Micro Biology)، باٹنی (Botany) اور زالوجی (Zoology) میں کلوننگ کی تکنیک اور جنیاتی انجنیئرنگ (Genetic engineering) کے استعمال کی اجازت دیتا ہے۔

۵ - تمام مسلم ممالک سے اپیل کی جاتی ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کریں جو ملکی و غیر ملکی اداروں نیز تحقیقاتی اداروں اور غیر ملکی ماہرین کو مسلم ممالک میں کلوننگ کو فروغ دینے کے لیے تجربات کرنے سے روکیں۔

۶ - مجمع الفقہ الاسلامی اور اسلامی تنظیم برائے علوم طبیۃ دونوں کلوننگ پر ہونے والے تجربات اور اس حوالے سے ہونے والی نئی ایجادات سے خود کو باخبر رکھیں گے نیز دونوں کلوننگ کی اصطلاحات کو منضبط کریں گے اور اس کی شرعی حیثیت سے عوام الناس کو آگاہ کرنے کے لیے سیمینارز اور اجلاس منعقد کریں گے۔

۷ - ماہرین اور فقہی اسکالرز پر مشتمل ایسی کمیٹیاں تشکیل دی جائیں جو مسلم ممالک میں بیالوجی (Biology) کے میدان میں تحقیق کے حوالے سے ضابطہ اخلاق وضع کریں۔

۸ - بیالوجی (Biology) اور جینیات (Genetics) میں تحقیق کرنے کی خاطر ایسے ادارے تشکیل دیئے جائیں جو سائنسی ترقی میں معاون ثابت ہوں تاکہ عالم اسلام سائنس کی دنیا میں خود کفیل ہو جائے اور اسے دوسروں پر انحصار نہ کرنا پڑے۔

۹ - سائنسی ایجادات کو اسلامی نقطہ نظر سے پرکھا جائے اور میڈیا کو ان مسائل کے حوالے سے شریعت پر مبنی رویہ اپنانے کی دعوت دی جائے تاکہ یہ ایجادات اسلام کی روح کے منافی استعمال نہ ہوں اور عوام کو شرعی مسائل کے حوالے سے بھی صحیح آگاہی ہو۔[25]

کلوننگ سے متعلق شیعہ فقہاء کی آراء

کلوننگ سے متعلق شیعہ فقہاء کے ہاں مندرجہ ذیل نظریات موجود ہیں:

۱- فی نفسہ جائز ہونا۔ ۲- فردی اور محدود سطح پر جائز ہونا۔ ۳- اولیت کے طور پر حرام ہونا

۱- فی نفسہ جائز ہونا:

بعض فقہاء اور صاحب نظر حضرات نے انسانی کلوننگ کے حرام ہونے پر دلیل نہ ہونے کی وجہ سے اور قاعدہ حل (کل شیئ لک حلال) اور اصل اباحت کے مطابق، انسانی کلوننگ کو جائز قرار دیا ہے۔

حضرت آیت اللہ سیستانی، آیت اللہ موسوی اردبیلی، آیت اللہ فاضل لنکرانی، آیت اللہ علامہ فضل اللہ اور آیت اللہ محمد مومن وغیرہ نے اس سوال کہ ''کیا جدید علمی طریقوں سے لیبارٹری میں انسان کی کلوننگ جائز ہے؟'' کے جواب میں فرمایا: ''فی حد ذاتہ، (فی نفسہ) اس میں کوئی اشکال نہیں ہے''۔

بعض دوسرے فقہاء نے اس کام کے مباح ہونے کے علاوہ اس سلسلے میں پیدا شدہ ابہامات اور سوالات، جو دوسروں کے نزدیک حرام ہونے کا سبب بنے تھے، کا مفصل طور پر جواب دیا۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر یہ کام مفاسد کا سبب بنے تو انسان کی کلوننگ ان مفاسد کو مدنظر رکھ کر ثانوی طور پر حرام ہوگی، حضرت آیت اللہ سید کاظم حائری اور آیت اللہ مکارم شیرازی نے اس نظریہ کی حمایت کی ہے۔

۲ - محدود طور پر جائز ہونا:

بعض علماء نے ''اصل اولیہ'' کے استناد سے، انسانی کلوننگ کو جائز جانا ہے، لیکن ان کا نقطہ نظریہ ہے کہ وسیع طور پر کلوننگ بعض مشکلات کا سبب بنتی ہے، شیخ حسن جواہری نے یہ نظریہ بیان کیا ہے کہ انہوں نے نہ صرف اس کام کو فردی اور محدود طور پر جائز جانا ہے بلکہ اس کام کے حرام ہونے کے دعویٰ کرنے کو بھی حرام قرار دیا ہے یعنی کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ ایک مشروع کام کو حرام جانے اور بغیر کسی دلیل کے اس کے حرام ہونے کا فتویٰ دے۔

۳ - اولیت کے طور پر حرام ہونا:

حضرت آیت اللہ تبریزی نیز لبنان کے علماء میں مرحوم علامہ محمد مہدی شمس الدین انسانی کلوننگ کی حرمت کے قائل ہیں بلکہ انہوں نے اسے حیوانوں میں بھی حرام قرار دیا ہے۔[26]

کلوننگ سے متعلق دیگر ادیان کی آراء

۱ - ۲۹ اگست ۲۰۰۰ء کو پوپ نے ویٹی کن سٹی میں اعضاء کی منتقلی کی ایک بین الاقوامی کانگریس سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ ''کلوننگ کے معالجاتی پہلو کے باوجود اخلاقیات کے کسی بھی قانون میں انسانوں پر کلوننگ کے تجربات کو قابل قبول قرار نہیں دیا جاسکتا اور اس قسم کی تحقیق پر پابندی ہونی چاہیے۔''

۲ - عیسائی علماء نے کلوننگ کے عمل کے دوران انسانی جنین (Human embryo) کو ضائع کرنا قتل کے مترادف قرار دیا ہے۔

۳ - یہودی علماء نے بھی کلوننگ کو ایک بے مقصد کام میں قوت اور وقت کا ضیاع قرار دیا ہے۔[27]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ انسانی کلوننگ کے فوائد سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس کے نقصانات فوائد سے زیادہ ہیں۔ چنانچہ شرعی نقطہ نظر سے انسانی کلوننگ ناجائز ہے اور اسی لیے اسے عیسائی اور یہودی علماء نے بھی ناجائز قرار دیا ہے۔

حوالہ جات

1. www.kitabosunnat.com/articles/islam-aur-scince/30-clonning-ka-scinci-amal-tarof-o-tajzia.html
2. www.learn.genetics.utah.edu/content/cloning/whatiscloning
3. www.learn.genetics.utah.edu/content/cloning/clonezone
4. www.kitabosunnat.com/articles/islam-aur-scince/ 30-cloning-ka-scinci-amal-tarof-o-tajzia.html
5. www.en.wikipedia.org/wiki/Cloning

-6 کلوننگ، پروفیسر ڈاکٹر نور احمد شاہتاز، ص ۲۰، اسکالرز اکیڈمی، کراچی

-7 سورۃ النحل: ۲ ۷

-8 سورۃ الروم: ۲۱

-9 سورۃ النساء: ۱

-10 تفسیر عثمانی، ج ۳، ص ۶۳، دار الاشاعت، کراچی

-11 سنن ابی داؤد، ج ۲، ص ۱۷۵، حدیث: ۲۰۵۲

-12 سورۃ النساء: ۱۱۹

-13 سورۃ الشوریٰ: ۴۹- ۵۰

-14 سورۃ بنی اسرائیل: ۷۰

-15 تفسیر عثمانی، ج ۲، ص ۴۰۴، دار الاشاعت، کراچی

-16 انسانی کلوننگ کی شرعی حیثیت، مولانا مفتی نعمت اللہ حقانی بحوالہ ماہنامہ الحق، ج ۳۳/ شمارہ ۷

-17 سنن ابی داؤد، ج ۲، ص ۷۰۵، حدیث: ۴۹۴۸

-18 انسانی کلوننگ کی شرعی حیثیت، مولانا مفتی نعمت اللہ حقانی، ص ۳ بحوالہ اسلام کے معاشرتی مسائل دین فطرت کی روشنی میں، مولانا برہان الدین

-19 شرح فتح القدير ج ۶، ص ۳۹۱، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

-20 انسانی کلوننگ کی شرعی حیثیت، مولانا مفتی نعمت اللہ حقانی، ص ۳۸، بحوالہ فتاویٰ حقانیہ، ج ۱، ص ۳۲۷

-21 شرح مختصر الروضة، تاليف: سليمان بن عبد القوى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، ج ۲، ص ۴۳۸، مؤسسة الرسالة

-22 الاشباه والنظائر على مذهب ابی حنيفة النعمان، الشيخ زين العابدين عمر بن ابراهيم بن نجيم، ص ۸۷، دار الكتب العلميه، بيروت، لبنان

-23 ايضاً

-24 الموافقات فی اصول الشريعة، ابراهيم بن موسیٰ اللخمی الغرناطی المالكی، ص ۲۳۲

-25 قرارات وتوصيات مجمع الفقه الاسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامی، جميل أبو سارة، ص ۱۵۸- ۱۶۰

-26 شبیہ سازی انسان در فقہ اسلامی، ڈاکٹر حبیب اللہ عظیمی، ص ۱۲- ۱۶

-27 www.kitabosunnat.com/articles/islam-aur-scince/30-clonning-ka-scinci-amal-tarof-o-tajzia.html

قرآن وحدیث میں بین المذاہب رویوں کے اصول

مولانا مقصود احمد سلفی
ڈائریکٹر، ادارہ الاسلام، پشاور

یہ دور انفارمیشن اور کمیونیکیشن ٹیکنالوجی کا دور ہے جس نے دنیا کو ایک گلوبل ویلج بنا دیا ہے جس کی وجہ سے یہ ایک دوسرے سے جڑے رہنے کا دور بن گیا ہے بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عہد ایک دوسروں کے لفظوں اور آوازوں سے آشنا ہونے کا دور ہے۔ اس جڑنے اور آشنائی میں جو چیز سب سے اہم کردار ادا کرتی ہے وہ ہمارے رویوں کی ترتیب اور ادائیگی کی ہے۔ ایک اچھا رویہ ہمیں کئی لوگوں سے جوڑ سکتا ہے اور ایک برا رویہ ہمیں کئی لوگوں سے کاٹنے کا سبب بھی بن سکتا ہے۔ بعض اوقات ہمارا ایک رویہ ہمارے نزدیک بہت اچھا ہوتا ہے لیکن دوسری جانب وہ کئی لوگوں کے لئے تکلیف کا باعث ہوتا ہے۔ اور اس وقت تو ہمیں احساس نہیں ہوتا لیکن جب وہ رویہ اپنا کام دکھا جاتا ہے اور کئی لوگ ہم سے کٹ کر دور ہو جاتے ہیں تو پھر ہمیں احساس ہوتا ہے کہ اس دوری کا اصل سبب تو ہم اور ہمارے وہ رویے ہیں۔ جو اپنا کھیل بڑی آسانی سے کھیل گئے ہیں۔

یوں تو ایک معاشرے میں ان رویوں کی نوعیت کی مختلف اقسام ہوتی ہیں اور یہ اپنے اپنے شعبوں سے وابستہ افراد کی سوچ و فکر کی عکاس ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ایک کاروباری شعبہ سے وابستہ فرد اپنی کاروباری دنیا کا عکاس ہوتا ہے اور شوبز سے تعلق رکھنے والا اپنی دنیا کے رویوں کا عکاس ہوگا۔ کاروباری، شوبز اور دیگر شعبوں سے وابستہ لوگوں کے رویوں میں بھی اکثر و بیشتر اختلاف اور تنازعہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور ایک محدود دائرے میں رہتے ہوئے ختم ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ان سب شعبوں کا دائرہ کار محدود ہوتا ہے۔

لیکن اس گلوبل دنیا میں ایک چیز ایسی ہے کہ جس سے انسانوں کی غالب اکثریت کا تعلق جڑا ہوا ہے اور وہ ہے مذہب۔ اور ایسا بھی نہیں کہ ساری کی ساری انسانیت کا تعلق ایک ہی دین و مذہب سے ہو اور وہ ایک امت واحدہ ہوتی تو پھر کسی جھگڑے کی گنجائش ہی نہ ہوتی لیکن یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے کہ اس نے مذہب کے معاملے میں تنوع رکھا اور اس مذہب سے تعلق رکھنے والوں کے رویوں کے بگاڑ، اختلاف اور تنازعہ (conflict) کا دنیا کے حالات پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آج جس طریقے سے مختلف مذاہب کے ماننے والے انسان پوری دنیا میں جہاں اکثریت اور اقلیت میں ایک دوسرے سے جڑے ہوئے زندگی بسر کر رہے ہیں۔ وہ اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے اور قائم رہنے کے لئے ہمیں قرآن و حدیث میں موجود بین المذاہب رویوں کے اصول سمجھنے ہونگے اور ان پر عمل پیرا ہونا پڑے گا۔

بین المذاہب رویوں کے اصول کے لیے آج ہم اپنے مذہب اسلام کے اساسی مراجع قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی آراء آپ کی خدمت میں پیش کرنے سے پہلے یہ بتاتے چلیں کہ اس گلوبلائزیشن کے دور میں، کہ جب دنیا سمٹ کر ایک گلوبل ویلج کی حیثیت اختیار کر چکی ہے اس میں مختلف مذاہب کے ماننے والوں کو جہاں اور بہت سے نئے پیش آمدہ مسائل سے واسطہ پڑ رہا ہے وہاں اس بات کی بھی ضرورت بڑھ رہی ہے کہ مختلف مذاہب اور تہذیبوں کو ٹکراؤ سے بچانے کے لیے بین المذاہب مکالمہ کا بھی اہتمام ہونا چاہیے۔

یہاں میں یہ بات بتاتا چلوں کہ بین المذاہب رویوں کے بارے میں جتنے اعلیٰ و ارفع اصول اسلام نے متعارف کروائے ہیں وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ ان کو بیان کرنے سے پہلے تھوڑا اسلام کے پیغام عالمگیریت کی وضاحت کرنا چاہوں گا کہ جس کو بنیاد بنا کر ہم بین المذاہب رویوں کو کافی حد تک بہتر بنا سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ قرآن مجید کی پہلی سورۃ کی پہلی آیت میں اپنا تعارف کرواتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ"

"سب تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کی پرورش فرمانے والا ہے"

اسی طرح دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے کہ:

"الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ"

"اللہ وہ ہے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے"۔

ابتداء قرآن میں اللہ تعالیٰ چاہتا تو اپنی عالمگیریت کہ "وہ تمام جہانوں کو پالنے والا ہے" کے بیان کرنے کے بعد اپنی کوئی اور صفت بھی بیان کر سکتا تھا مثلاً وہ قہار و جبار کی صفت بھی بیان فرما سکتا تھا لیکن نہیں سب سے پہلے اپنی عالمگیریت کے بعد اگر کوئی صفت بیان کی تو وہ یہ کہ وہ بڑا مہربان اور نہایت رحم کرنے والا ہے۔ اسی طرح جب اپنے محبوب پیغمبر نبی مکرم ﷺ کے متعلق فرمایا تو یہ کہا کہ:

"وَمَاۤ اَرۡسَلۡنٰکَ اِلَّا رَحۡمَۃً لِّلۡعٰلَمِیۡنَ"

(سورۃ انبیاء ۲۱:۱۷)

"اور نہیں بھیجا ہم نے آپؐ کو مگر تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر"۔

یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا نبی مکرم ﷺ کے دائرہ رحمت میں غیر مسلم بھی شامل ہیں کہ نہیں؟ اگر غیر مسلم آپؐ کے دائرہ رحمت میں داخل نہ ہوتے اور یہ رحمت صرف مسلمانوں تک محدود ہوتی تو آیت کے الفاظ رحمۃ للعالمین کی بجائے رحمۃ للمسلمین ہونے چاہیے تھے۔ لیکن آپ ﷺ کو رحمۃ للعالمین کہہ کر سب مسلم و غیر مسلم کو آپؐ کے دائرہ رحمت میں داخل فرما دیا گیا ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت محمدؐ پیغمبر امن (The Prophet of Peace) تھے۔ جنہوں نے اپنی حکمت انقلاب سے دنیا سے تشدد (violence) کو ختم کر کے امن کا قیام کیا اور آج بھی آپؐ کی رحمت کا یہ دروازہ کھلا ہے شرط یہ ہے کہ ہم اس میں داخل ہو جائیں۔ اسی طرح رحمت عالمؐ نے اپنے پیروکاروں کو پوری انسانیت کے لیے امن و فلاح کا پیغام ثابت ہونے کے لیے اپنی بہترین تعلیمات چھوڑی ہیں آپؐ نے ایسی ہی ایک تعلیم فرماتے ہوئے فرمایا کہ: " **الخلق عیال اللہ فا حب الخلق الی اللہ من امن الی عیالہ** "(جامع صغیر جلد ۱ بحوالہ طبرانی) "ساری مخلوق اللہ کا کنبہ ہے اور ان میں سے اللہ کے ہاں بہتر وہ ہے جو اللہ کے کنبہ کے ساتھ بہتر سلوک کرے"۔ اب اللہ تعالیٰ کے کنبے میں سے غیر مسلموں کے ساتھ پہلی چیز جو پیدا ہو گی وہ بات چیت ،مکالمہ ہے یا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر دین کو ان کے سامنے پیش کرنا ہے تو ہم نے اس کو ان کے سامنے رحمت بنا کر پیش کرنا ہے نہ کہ زحمت۔ اس لیے اسلام اپنے ماننے والوں کو تعلیم دیتا ہے کہ جب انسانیت سے مکالمہ کی بات آئے تو:

"وَقُوۡلُوۡا لِلنَّاسِ حُسۡنًا"(البقرۃ: ۸۳)

"اور لوگوں سے اچھے طریقے سے بات کہنا"۔

یعنی جب بھی خطاب یا بات چیت یا مکالمہ کیا جائے اس میں اس بات کا خیال رکھا جائے کہ بات کرنے والا بات نرم کرے، خوش روئی اور کشادہ دلی و نصیحت کے انداز میں کرے جس سے مخاطب کی خیر خواہی مقصود ہو لیکن اس کا ہر گز یہ مقصد نہیں کہ دین کے معاملہ میں مداہنت یا حق پوشی سے کام لیا جائے کیونکہ قرآن مجید ہمیں بتاتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کو وقت کے شریر ترین شخص فرعون کے پاس بھجوایا تو ان کو بھی حکم دیا کہ:

"فَقُوۡلَا لَہٗ قَوۡلًا لَّیِّنًا لَّعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوۡ یَخۡشٰی" (طٰہٰ ۲۰:۴۴)

"اسے نرمی سے سمجھاؤ کہ شاید وہ سمجھ لے یا ڈر جائے"۔

یہاں تک ہم نے اسلام کی عالمگیریت کی بات کی ہے اور اس کو دوسروں تک پہنچانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی رہنمائی کے بارے میں بتایا ہے۔ اب ذرا بین المذاہب مکالمہ اور رویوں کے بارے میں مزید بات کو آگے بڑھاتے ہوئے اسلام کے رہنما اصولوں کو تھوڑا بیان کرتے چلیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دین کے معاملے میں کسی بھی قسم کی زبردستی نہیں کہ آپ نے زور یا طاقت جس طرح بھی ہو بات کو منوانا ہے بلکہ فرمایا گیا کہ:

"لَاۤ اِکۡرَاہَ فِی الدِّیۡنِ"(سورۃ البقرۃ:۲۵۶)

"کہ دین میں کوئی زبردستی نہیں ہے"

اس طرح سورۃ الکہف آیت نمبر ۲۹ میں فرمایا ہے کہ:

"وَقُلِ الۡحَقُّ مِنۡ رَّبِّکُمۡ فَمَنۡ شَآءَ فَلۡیُؤۡمِنۡ وَّمَنۡ شَآءَ فَلۡیَکۡفُرۡ"

"اور اعلان کر دے کہ یہ سراسر برحق قرآن تمہارے رب کی طرف سے ہے۔ اب جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے"۔

پھر سورۃ یونس آیت نمبر ۹۹ میں فرمایا:

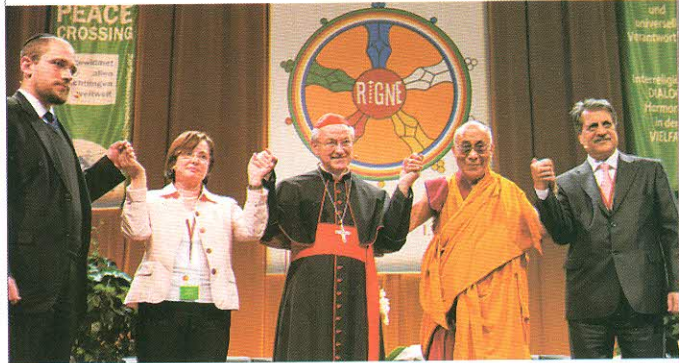
"وَلَوۡ شَآءَ رَبُّکَ لَاٰمَنَ مَنۡ فِی الۡاَرۡضِ کُلُّہُمۡ جَمِیۡعًا ؕ اَفَاَنۡتَ تُکۡرِہُ النَّاسَ حَتّٰی یَکُوۡنُوۡا مُؤۡمِنِیۡنَ"

"اور اگر آپ کا رب چاہتا تو تمام روئے زمین کے لوگ سب کے سب ایمان لے آتے، تو کیا آپ

لوگوں پر زبردستی کر سکتے ہیں یہاں تک کہ وہ مومن ہی ہو جائیں"۔

اب جب اہل اسلام بات چیت کے عمل سے دوچار ہوں تو عمومی طور پر دو قسم کے مذاہب کے لوگوں سے ان کا واسطہ پڑے گا ان میں سے ایک تو وہ ہیں کہ جن کو پہلے اللہ تعالیٰ کی وحی سے واسطہ پڑ چکا ہے انہوں نے پہلے انبیاء کو مانا ہے اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جو اہل کتاب ہیں، جب ان سے مذہبی تناظر میں بات چیت کرنا مقصود ہو گی تو اس کے لیے اللہ کی کتاب یوں رہنمائی کرتی ہے۔

"وَلَا تُجَادِلُوْٓا اَهْلَ الْكِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ وَقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِالَّذِيْٓ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَاُنْزِلَ اِلَيْكُمْ وَاِلٰهُنَا وَاِلٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَّنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ" (عنکبوت ۲۹:۴۶)

"اور اہل کتاب کے ساتھ بحث و مباحثہ نہ کرو مگر اس طریقہ پر جو عمدہ ہو مگر ان کے ساتھ جو ان میں ظالم ہیں اور صاف اعلان کر دو کہ ہمارا تو اس کتاب پر بھی ایمان ہے۔ جو ہم پر اتاری گئی ہے اور اس پر بھی جو تم پر اتاری گئی ہے ہمارا تمہارا معبود ایک ہی ہے ہم سب اسی کے حکم بردار ہیں"۔

مزید اہل کتاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ اصول عنایت فرمایا ہے کہ ان اہل کتاب سے وحی اور مشترک تعلیمات پر اکٹھا ہوا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

"قُلْ فَاْتُوْا بِالتَّوْرٰىةِ فَاتْلُوْهَآ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ" (آل عمران: ۹۳)

"کہہ دیجئے کہ تورات کو لاؤ اور اسے پڑھو اگر تم سچے ہو۔"

دوسری جگہ اہل انجیل کو فرمایا گیا کہ:

"وَلْيَحْكُمْ اَهْلُ الْاِنْجِيْلِ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فِيْهِ۔" (المائدہ: ۴۷)

"اور اہل انجیل کو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ انجیل میں نازل فرمایا اسی کے مطابق حکم کریں"۔

اس سلسلے میں اسوۂ رسول ﷺ سے بھی ہمیں رہنمائی ملتی ہے کہ آپؐ نے اہل کتاب کے ساتھ کیسا رویہ رکھا اس سلسلے میں ملاحظہ ہو بخاری شریف اور مسلم شریف کی ایک متفق علیہ حدیث جس کو بیان کرنے کے بعد ہم اس پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

عبداللہ بن عمرؓ بیان کرتے ہیں: یہودی رسول اللہؐ کے پاس آئے انہوں نے آپؐ کو بتایا کہ ان میں ایک مرد نے ایک عورت سے زنا کیا ہے۔ آپؐ نے ان سے دریافت کیا، تم رجم کے بارے میں تورات میں کیا پاتے ہو؟ انہوں نے بتایا (تورات میں ہے کہ) ہم ان کو ذلیل کریں اور انہیں کوڑے لگائیں۔ عبداللہ بن سلام نے کہا جھوٹ کہتے ہو تورات میں رجم کا حکم ہے چنانچہ وہ تورات لائے انہوں نے اسے کھولا تو ان میں سے ایک شخص نے رجم کی آیت پر اپنا ہاتھ رکھا اور آیت کے ماقبل اور مابعد کو پڑھا یعنی رجم کی آیت کو نہ پڑھا عبداللہ بن سلام نے کہا، تم اپنا ہاتھ اٹھاؤ چنانچہ اس نے (ہاتھ) اٹھایا تو وہاں رجم کی آیت تھی اس پر انہوں نے اقرار کیا، اے محمدؐ! یقیناً تورات میں رجم کی آیت ہے لیکن ہم باہم (مشورہ کر کے) اس کو چھپاتے رہے ہیں چنانچہ آپؐ نے ان دونوں کے بارے میں حکم دیا (اور) انہیں رجم کیا گیا۔ (بخاری، مسلم)

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ سامنے آتی ہے کہ آپؐ نے جیو اور جینے دو کے حق کے مطابق اہل کتاب کے ساتھ ایسا رویہ اپنا رکھا تھا اور ان کے سامنے ایسا اپنا اخلاق پیش کیا تھا کہ وہ اپنے باہمی تنازعات میں آپؐ کو حکم ماننے پر مجبور تھے۔ پھر ملاحظہ ہو کہ جب وہ اپنا ایک تنازعہ آپؐ کی خدمت اقدس میں پیش کرتے ہیں تو آپؐ نے ان کو یہ نہیں کہا کہ ہم اہل اسلام ہیں اور فیصلہ ہم کر رہے ہیں تو یہ ہماری کتاب قرآن کے مطابق ہو گا بلکہ آپؐ نے ان ہی کی مذہبی کتاب تورات کے مطابق ان کے مابین فیصلہ کیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری جگہ فرمایا کہ:

"قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۭ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ" (آل عمران: ۳:۶۴)

"آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب! ایسی انصاف والی بات کی طرف آؤ جو ہم میں تم میں برابر ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں نہ اس کے ساتھ کسی کو شریک بنائیں۔ نہ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر آپس میں ایک دوسرے کو ہی رب بنائیں پس اگر وہ منہ پھیر لیں تو تم کہہ دو کہ گواہ رہو ہم تو مسلمان ہیں"۔

اس سے مراد یہ ہے کہ ہمیں ایسی باتوں کو تلاش کرنا چاہیے جو کہ اہل کتاب کی طرف بھی وحی کی گئی ہیں اور اس امت محمدیہ کی طرف بھی وحی کی گئی ہے۔

ایک بات مزید بھی واضح ہوئی کہ وحی الٰہی اہل کتاب کو مشترکیات پر اکٹھا ہونے کی دعوت دیتی ہے۔ اس آیت میں تین بنیادی نکات واضح ہوتے ہیں کہ جس کی بنیاد پر اہل کتاب کے ساتھ اکٹھا ہوا جاسکتا ہے۔ ۱۔ صرف اللہ کی عبادت کرنا۔ ۲۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرانا۔ ۳۔ اور اللہ تعالیٰ کے ماسوا مخلوق میں سے کسی کو شریعت سازی کا خدائی مقام نہ دینا وہ کلمہ سواء ہے۔

یہ تینوں کام اگر اہل اسلام بھی نہ کریں تو غلط ہیں اور اگر اہل کتاب بھی نہ کریں تو غلط ہیں۔ لہٰذا اگر وحدت اور اکٹھ قائم کرنا مقصود ہو تو ان پر سختی سے عمل درآمد ضروری اور لازمی ہے۔ دین اسلام ہمیں اس بات کی بھی تعلیم دیتا ہے کہ کسی بھی مذہب کے بارے میں ذہن سازی میں اس عنصر کا خیال رکھا جائے کہ انفرادی رویوں اور خصلتوں کو اس مذہب کی سوچ و فکر نہ سمجھا جائے اور نہ مانا جائے بلکہ اس کی اصل تعلیمات کو بنیاد بنا کر بات کی جائے کیونکہ اچھے اور برے لوگ ہر مذہب میں ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں قرآن فرماتا ہے:

"لَيْسُوْا سَوَآءً ۔ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتْلُوْنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ ۔ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُوْنَ فِي الْخَيْرٰتِ ۔ وَاُولٰٓئِكَ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ"
(آل عمران: ۱۱۳ تا ۱۱۴)

"یہ سارے کے سارے یکساں نہیں بلکہ ان اہل کتاب میں ایک جماعت (حق پر) قائم رہنے والی بھی ہے جو راتوں کے وقت بھی کلام اللہ کی تلاوت کرتے ہیں اور سجدے بھی کرتے ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں، بھلائیوں کا حکم کرتے ہیں اور برائیوں سے روکتے ہیں اور بھلائی کے کاموں میں جلدی کرتے ہیں یہ نیک بخت لوگوں میں سے ہیں"۔

اسی طرح مزید فرمایا گیا کہ:

"وَمِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُّؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ ۔ وَمِنْهُمْ مَّنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِدِيْنَارٍ لَّا يُؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ اِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۔" (آل عمران: ۷۵)

"بعض اہل کتاب تو ایسے ہیں کہ اگر انہیں تو خزانے کا امین بنا دے تو بھی وہ تجھے واپس کر دیں اور ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں کہ اگر تو انہیں ایک دینار بھی امانت دے تو تجھے ادا نہ کریں ہاں یہ اور بات ہے کہ تو اس کے سر پر ہی کھڑا رہے"۔

نبی علیہ السلام کی سیرت سے ہمیں یہ بات ملتی ہے کہ جب سب سے پہلے آپؐ پر وحی نازل ہوئی تو اس وقت آپؐ کی نبوت کی گواہی دینے والے اور تسلی دینے والے عیسائی عالم ورقہ بن نوفل تھے۔

صحیح بخاری شریف باب کیف کان بداء الوحی میں روایت ملتی ہے کہ جب آپؐ پر غار حراء میں پہلی وحی نازل ہوئی تو آپؐ گھر سیدہ خدیجہؓ کے پاس تشریف لائے۔ آپؐ بہت گھبرائے ہوئے تھے آپؐ کا دل دھک دھک کر رہا تھا۔ سیدہ خدیجہؓ بنت خویلد کے پاس تشریف لائے اور فرمایا، مجھے چادر اوڑھا دو، مجھے چادر اوڑھا دو۔ انہوں نے آپؐ کو چادر اوڑھا دی یہاں تک کہ خوف جاتا رہا۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے سیدہ خدیجہؓ کو واقعے کی اطلاع دیتے ہوئے فرمایا، یہ مجھے کیا ہو گیا ہے؟ مجھے تو اپنی جان کا ڈر لگتا ہے۔ سیدہ خدیجہؓ نے کہا قطعاً نہیں بخدا آپؐ کو اللہ تعالیٰ رسوا نہ کرے گا۔ آپ ﷺ صلہ رحمی کرتے ہیں۔ درماندوں کا بوجھ اٹھاتے ہیں، تہی دستوں کا بندوبست کرتے ہیں، مہمان کی میزبانی کرتے ہیں اور راہِ حق میں مصیبت زدہ لوگوں کی اعانت کرتے ہیں۔

اس کے بعد سیدہ خدیجہؓ آپؐ کو اپنے چچیرے بھائی ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبد العزیٰ کے پاس لے گئیں۔ ورقہ دور جاہلیت میں عیسائی ہو گئے تھے اور عبرانی میں لکھنا جانتے تھے۔ چنانچہ عبرانی زبان میں حسب توفیق الٰہی انجیل لکھتے تھے۔ اس وقت بہت بوڑھے اور نابینا ہو چکے تھے۔ ان سے سیدہ خدیجہ نے کہا بھائی جان! آپ اپنے بھتیجے کی بات سنیں۔ ورقہ نے کہا: تم کیا دیکھتے ہو؟ رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ دیکھا تھا بیان فرما دیا۔ اس پر ورقہ نے آپؐ سے کہا: یہ تو وہی ناموس ہے جسے اللہ نے موسیٰؑ پر نازل کیا تھا۔ کاش میں اس وقت توانا ہوتا۔ کاش میں اس وقت زندہ ہوتا جب آپؐ کی قوم آپؐ کو نکال دے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اچھا! تو کیا یہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟ ورقہ نے کہا، ہاں! جب بھی کوئی آدمی اس طرح کا پیغام لایا جیسا تم لائے ہو تو اس سے

ضرور دشمنی کی گئی اور اگر میں نے تمہارا زمانہ پالیا تو تمہاری زبردست مدد کروں گا۔ اس کے بعد ورقہ جلد ہی فوت ہو گئے اور وحی رک گئی ''۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اہل کتاب میں انصاف پسند نیک پارسا لوگ بھی ہوتے ہیں اب ضرورت اس امر کی ہے کہ ان تک ہم بھی تعمیری پہنچ حاصل کریں اور بین المذاہب مسائل کو اچھے طریقے اور سلیقے سے حل کریں۔ اس کے علاوہ آپؐ کی بین المذاہب آہنگی کی اعلیٰ ترین مثال اس معاہدے کی پیش کی جاسکتی ہے کہ جب آپؐ نے ہجرت کے بعد مسلمانوں کی ایک نئی اسلامی معاشرت کی بنیادیں مدینہ میں رکھ دی تو آپؐ نے غیر مسلموں کے ساتھ اپنے تعلقات منظم کرنے کی طرف توجہ فرمائی جس سے آپؐ کا مقصد وحید یہ نظر آتا ہے کہ آپؐ پوری انسانیت کو امن و سلامتی کی سعادتوں اور برکتوں سے بہرہ ور کرنا چاہتے تھے اور اس کے ساتھ مدینہ اور اس کے گردو پیش کا علاقہ آپؐ ایک وفاقی وحدت میں منظم کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ آپؐ نے رواداری اور کشادہ دلی کے ایسے مسنون قوانین کی بنیاد رکھی کہ جن کا اس تعصب اور نمو پسندی سے بھری ہوئی دنیا میں کوئی تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔

اس سلسلے میں آپؐ نے مدینے کے سب سے قریب ترین پڑوس یہود سے ایسا معاہدہ کیا کہ جس میں ان کو دین و مذہب اور جان و مال سے متعلق آزادی دی گئی تھی اور جلا وطنی، ضبطی جائیداد یا جھگڑے و مار دھاڑ کی سیاست کا کوئی رخ اختیار نہیں کیا گیا تھا۔ یہاں ہم اس معاہدے کی دفعات ہدیہ قارئین پیش کر رہے ہیں تاکہ وہ بین المذاہب رویوں کے سلسلے میں اپنی ذہن سازی کر سکیں۔

۱- بنو عوف کے یہود مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک ہی امت ہوں گے۔ یہود اپنے دین پر عمل کریں گے اور مسلمان اپنے دین پر۔ خود ان کا بھی یہی حق ہوگا اور ان کے غلاموں اور متعلقین کا بھی اور بنو عوف کے علاوہ دوسرے یہود کے بھی یہی حقوق ہوں گے۔

۲- یہود اپنے اخراجات کے ذمے دار ہوں گے اور مسلمان اپنے اخراجات کے۔

۳- اور جو طاقت اس معاہدے کے کسی فریق سے جنگ کرے گی سب اس کے خلاف آپس میں تعاون کریں گے۔

۴- اور اس معاہدے کے شرکاء کے باہمی تعلقات خیر خواہی، خیر اندیشی اور فائدہ رسانی کی بنیاد پر ہوں گے، گناہ پر نہیں۔

۵- کوئی آدمی اپنے حلف کی وجہ سے مجرم نہ ٹھہرے گا۔

۶- مظلوم کی مدد کی جائے گی۔

۷- جب تک جنگ برپا رہے گی یہودی بھی مسلمانوں کے ساتھ خرچ برداشت کریں گے۔

۸- اس معاہدے کے سارے شرکاء پر مدینہ میں ہنگامہ آرائی اور کشت و خون حرام ہوگا۔

۹- اس معاہدے کے فریقوں میں کوئی نئی بات یا جھگڑا برپا ہو جائے جس میں فساد کا اندیشہ ہو تو اس کا فیصلہ اللہ عزوجل اور محمد رسول اللہ ﷺ فرمائیں گے۔

۱۰- قریش اور اس کے مددگاروں کو پناہ نہیں دی جائے گی۔

۱۱- جو کوئی یثرب پر دھاوا بول دے اس سے لڑنے کے لیے سب باہم تعاون کریں گے اور ہر فریق اپنے اپنے اطراف کا دفاع کرے گا۔

۱۲- یہ معاہدہ کسی ظالم یا مجرم کے لیے آڑ نہ بنے گا۔

(سیرت ابن ہشام)

پھر سورہ النحل آیت نمبر ۱۲۵ میں فرمایا ہے کہ:

'' اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ. اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ''

''اپنے رب کی راہ کی طرف لوگوں کو حکمت اور بہترین نصیحت کے ساتھ بلائیے اور ان سے بہترین طریقے سے گفتگو کیجیے یقیناً آپ کا رب اپنی راہ سے بھٹکنے والوں کو بھی بخوبی جانتا ہے اور وہ راہ یافتہ لوگوں سے بھی پورا واقف ہے''۔

یہاں تک تو اہل کتاب کے بارے میں بات چیت، مکالمہ، معاملات اور دعوت کی بات تھی اب یہاں پر دیگر مذاہب کی بات کرتے ہیں جو کہ اہل کتاب سے ہٹ کر مذاہب ہیں یعنی وہ مذاہب کہ جو اللہ کے ماسوا بت پرستی اور شرک میں مبتلا ہیں، ان کے بارے میں سورہ الانعام آیت نمبر ۱۰۸ میں فرمایا کہ:

''وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًاۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ۔''

''اور گالی مت دو ان کو جن کی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں کیونکہ پھر وہ جہالت میں حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کر بیٹھیں گے''۔

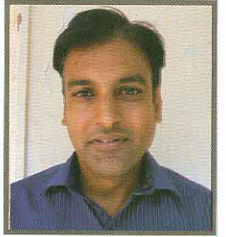
اس آیت سے دو اہم اصول واضح ہوتے ہیں پہلا یہ کہ دوسروں کے مذہبی جذبات کا خیال رکھنا ہے اور دوسرا یہ کہ ان کے مذہبی شخصیات کا احترام کرنا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے کہ بحث و مباحثہ میں دیگر اقوام کے ساتھ عدل و انصاف کے ساتھ معاملہ کیا جائے۔ سورۃ المائدہ آیت ۸ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ:

"يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا. اِعْدِلُوْا. هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى"

"اے ایمان والو! اللہ کی خاطر قائم رہنے والے اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے بنو اور کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر مشتعل نہ کر دے کہ تم عدل کو چھوڑ دو۔ عدل کیا کرو، یہی بات تقویٰ کے قریب تر ہے"۔

اس آیت کا شان نزول اس طرح ہے کہ کسی ایک نام نہاد منافق مسلمان نے کسی مسلمان کی ایک زرہ چرالی اور ایک یہودی کے پاس امانت رکھ آیا۔ مالک یہ مقدمہ لے کر رسول اللہ ﷺ کی عدالت میں گیا۔ چور (جو حقیقتاً منافق تھا) کی سوچ ہی یہی تھی کہ میں چونکہ مسلمان ہوں اس لیے یہودی کے مقابلے میں یقیناً آپؐ میری حمایت کریں گے پھر اس چور اور اس کے خاندان والوں نے اسی قبائلی عصبیت کی بناء پر اس کا ساتھ دیا اور قسمیں بھی کھائیں کہ ہم اس چوری کے قصہ میں بالکل بے تعلق ہیں اور قریب تھا کہ آپؐ یہودی کے خلاف اور اس منافق کے حق میں فیصلہ بھی دیتے کہ اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی آپؐ کو حقیقی صورت سے مطلع فرما دیا۔ اس آیت میں تمام مسلمانوں کو ایک جامع ہدایت دی گئی ہے کہ جس شخص کے حق میں تمہیں گواہی دینا پڑے، گواہی بالکل ٹھیک ٹھیک دیا کرو خواہ تمہارا دوست ہو یا دشمن قوم سے تعلق رکھتا ہو۔ کیونکہ تم میں عدل و انصاف اور تقویٰ پیدا کرنے والے اسباب میں سے یہ ایک مؤثر ترین سبب ہے۔

یہاں اس واقعہ سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ نام نہاد منافق مسلمان کے مقابلے میں حق پر ہونے کی وجہ سے نبی علیہ السلام نے یہودی کے حق میں فیصلہ دے کر عدل و انصاف کی اعلیٰ روایت قائم کی ہے اور غیر مسلموں کے ساتھ رویہ کے بارے میں عدل و انصاف کا ایک بہترین اصول دیا ہے۔ غرض یہ کہ اسلام کے تمام اصول و قواعد جو کہ دیگر مذاہب کے بارے میں ہیں، اخلاق کے اعلیٰ درجوں پر فائز ہیں اور جن پر عمل کر کے ہم دنیا سے بدامنی، تشدد، تباہی و بربادی کا خاتمہ کر کے امن کا بول بالا کر سکتے ہیں اور بین المذاہب رویوں کو اعلیٰ و ارفع منازل پر استوار کر کے بین المذاہب تعلقات کو مضبوط کر سکتے ہیں۔

سیرت پاک کی ابتدائیات

محمد افضل

ٹرانسلیشن آفیسر

اسلامی نظریاتی کونسل

دنیا میں اہل علم کا کوئی طبقہ ایسا نہیں جس نے اپنے اپنے فن کی میزان نقد میں سیرت کے مضامین و تحقیقات کو نہ تولا ہو۔ حفاظ نے اسکی آیات قرآنی کو پڑھا۔ محدثین نے اس کی حدیثیں جانچیں، فقہاء نے احادیث سے پیدا ہونے والے پھل سے نکلنے والے مرکب کو انسانی خون میں شامل کرنے کا ذمہ لیا، ادباء نے اس کے عربی اشعار اور ترجموں پر نقد کیا، علمائے انساب نے اسماء کی تنقیح کی، منجملہ حساب دانوں نے اس کی زائچے اور تاریخ پر نظر ثانی کی، اہل تاریخ وسیر نے واقعات کی جانچ پڑتال کی اور انہوں نے اپنے نتائج وافکار سے ہم کو مطلع کیا اور یوں سب کے سب اپنے علم کے ذریعے جدید دور کے انسانوں کے لیے فائدہ اُٹھانے کا ذریعہ بنے اور علم و فہم کے درجات کی تکمیل میں اہم کردار ادا کیا۔

حضرات انبیائے کرامؑ کمالات و فضائل اخلاقی سے یکساں سرفراز تھے مگر زمانہ اور ماحول کی ضروریات اور مصالح الٰہی کی بنا پر ان تمام کمالات کا عملی ظہور تمام انبیاء میں یکساں نہیں ہوا بلکہ بعض کے بعض کمالات اور دوسروں کے دوسرے کمالات زیادہ نمایاں ہوئے یعنی جس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے جس کمال کے اظہار کی ضرورت ہوئی وہ پوری شدت سے ظاہر ہوا اور دوسرے کمال کا جس کی اس وقت ضرورت پیش نہیں آئی یہ مصلحت بہ کمال ظہور نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیائے کرام کے مراتب کمالیہ میں جزئی تفاوت بھی ہے۔

آج کے اس ترقی یافتہ دور میں بھی تمام ادوار کے لوگوں کی طرح سوانح عمری کی ضرورت ہے۔ یہ ضرورت صرف اسلامی یا مذہبی نہیں بلکہ ایک عملی ضرورت ہے ایک اخلاقی ضرورت ہے، ایک تمدنی ضرورت ہے، ایک ادبی ضرورت ہے اور مختصر یہ کہ مجموعہ ضروریات دینی و دنیوی ہیں۔ آج کل کی قلت علم اور ناآشنائی فن نے عام لوگوں میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ سیرت فن حدیث ہی کی ایک خاص قسم کا نام ہے یعنی احادیث میں سے وہ واقعات الگ لکھ دیئے گئے جو حضور ﷺ کے اخلاق و عادات ہیں تو سیرت بن گئی اور چونکہ حدیث میں متعدد کتابیں ایسی موجود ہیں جن میں ایک حدیث بھی ضعیف نہیں، مثلاً صحیح البخاری اور صحیح مسلم تو یہ کہنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ سیرت میں کوئی کتاب آج تک صحت کے التزام کے ساتھ نہیں لکھی گئی، اس کے لیے یہ خیال ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ سیرت کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے محدثین اور ارباب رجال کی قدیم اصطلاح یہ ہے کہ حضور ﷺ کے خاص غزوات کو مغازی اور سیرت کہتے تھے چنانچہ ابن اسحاق کی کتاب المغازی میں یہ دونوں نام ایک ہی کتاب کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ فقہ کی بھی یہی اصطلاح ہے۔ فقہ میں جو باب الجہاد والسیر باندھے جاتے ہیں اس میں سیرت کے لفظ سے غزوات اور جہاد کے احکام مراد ہوتے ہیں۔ اس بنا پر محدثین کی اصطلاح میں مغازی اور سیرت عام فن حدیث سے الگ علم ہے یہاں تک کہ بعض مواقع پر ارباب سیر اور محدثین دو مقابل کے گروہ سمجھے جاتے ہیں۔ اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ سیرت ایک جداگانہ فن ہے اور بعینہٖ فن حدیث نہیں ہے اور اس بناء پر اس کی روایتوں میں اس درجہ کی شدت احتیاط ملحوظ نہیں رکھی جاتی ہے جو فن حدیث ستہ کے ساتھ مخصوص ہے اس کی مثال یہ ہے کہ فقہ کا فن قرآن و حدیث ہی سے ماخوذ ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ قرآن یا حدیث ہے یا ان دونوں کے ہم پلہ ہے۔

بعض اہل فن سیرت کی ابتداء اور تحریری سرمایہ کا آغاز خلیفہ منصور عباسی کے زمانہ تقریباً ۱۴۳ھ سے سمجھتے ہیں اور اس سے پہلے علم زبانی صورت میں تھا مگر یہ خیال شاید صحیح نہیں ہے کیونکہ عرب میں لکھنے پڑھنے کا رواج مدت سے تھا۔ قدیم زمانہ میں حمیری اور نابتی خطوط مشہور تھے البتہ اسلام سے قبل عربی خط ایجاد ہوا، جس کی بہت سی صورتیں بدل کر آج کی صورت منظر عام پر آئی۔ عربی زبان کے بانیوں میں ابو جاد، ہواز، حطی، کلمون، سعفصن، قریشات کے نام نمایاں ہیں۔ بعض اہل علم کے نزدیک عربی خط ایک شخص نے ایجاد کیا جو بنو مخلد بن نضر بن کنانہ کے خاندان سے تھا۔ غالباً یہ وہ زمانہ تھا جب قریش نے عروج حاصل کیا تھا۔ ابن ندیم نے لکھا ہے کہ میں نے مامون الرشید کے کتب خانہ میں ایک دستاویز دیکھی تھی، جو عبدالمطلب ابن ہاشم کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی اس کے یہ الفاظ تھے:

''یہ عبدالمطلب بن ہاشم کا قرضہ فلاں شخص پر ہے جو صنعاء کا رہنے والا ہے۔ یہ چاندی کے ہزار درہم ہیں۔ جب طلب کیا جائے گا وہ ادا کرے گا۔ خدا اور فرشتے اس کے گواہ ہیں''۔

ابن الندیم کے مطابق حضور ﷺ کی بعثت پر سترہ اشخاص لکھنا پڑھنا جانتے تھے یعنی حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ، حضرت عبیدہؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زیدؓ، حضرت ابو حذیفہؓ، ابو سفیانؓ، حضرت شفاؓ بنت عبد اللہ وغیرہ۔

البتہ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ سیرت کا کوئی تحریری سرمایہ موجود تھا یا نہیں حضور ﷺ کی وفات تک حسب ذیل تحریری سرمایہ مہیا ہو گیا تھا۔

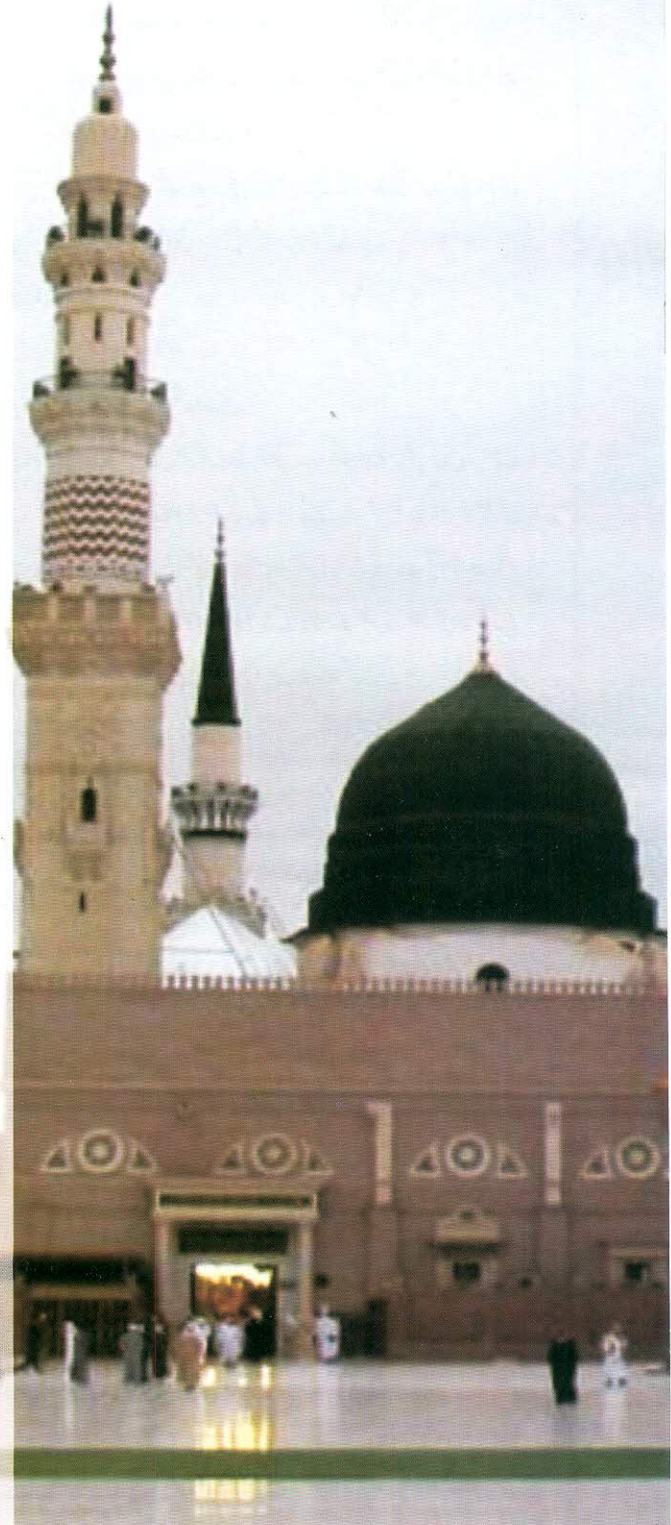
۱... جو حدیثیں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ یا حضرت علیؓ وانسؓ وغیرہ نے قلم بند کیں۔

۲... تحریری احکام اور معاہدات اور فرامین جو حضور ﷺ نے قبائل کے نام بھیجے۔

۳... خطوط جو حضور ﷺ نے سلاطین اور امراء کے نام ارسال فرمائے۔

۴... پندرہ سو صحابہؓ کے نام۔

حضور ﷺ کے بعد تحریری ذخیرہ کو اس قدر ترقی ہوئی کہ ولید بن یزید کے قتل کے بعد جب احادیث و روایات کا دفتر ولید کے کتب خانہ سے منتقل ہوا تو صرف امام زہریؒ کی مرویات اور تالیفات گھوڑوں اور گدھوں پر لاد کر لائی گئیں۔

سیرت کی کتابوں میں معراج کے حوالے سے عقلی دلائل ملتے ہیں، اسی طرح اسی واقعہ پر علم و فہم کی بہ ترتیب منازل کی جھلک بھی عیاں ہوتی ہے۔ معراج جسمانی یا روحانی، خواب یا بیداری پر جمہور کا مذہب یہ ہے کہ معراج جسمانی اور

بیداری کی حالت میں ہوئی تھی۔ مفسرین میں ابن جریر طبری سے لے کر امام رازی تک نے جمہور کے اس مسلک پر چار عقلی دلیلیں بھی قائم کی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۱... قرآن میں ہے "پاک ہے وہ ذات جو (شب معراج میں) لے گیا اپنے بندہ (عبد)" کو اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا اپنے "بندہ" کو لے گیا "بندہ" یا "عبد" کا اطلاق جسم پر اور جسم اور روح دونوں کے مجموعہ پر ہوتا ہے تنہا روح کو "عبد" یا "بندہ" نہیں کہتے ہیں۔

۲... واقعات معراج میں بیان کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم براق پر سوار ہوئے اور دودھ کا پیالہ نوش فرمایا، سوار ہونا، پینا یہ سب جسم کے خواص ہیں۔ اس لیے یہ معراج جسمانی تھی۔

۳... قرآن میں ہے کہ "اس مشاہدہ معراج کو ہم نے لوگوں کے لیے معیار آزمائش بنایا ہے" اگر یہ عام خواب ہوتا تو یہ آزمائش ایمان کی کیا چیز تھی اور اس پر ایمان لانا مشکل کیا تھا۔

۴... اگر واقعہ معراج رویا اور خواب ہوتا تو کفار اس کی تکذیب کیوں کرتے۔

امام شافعی کے نزدیک نبی میں علم و فہم کے تین درجے ہیں۔ وحی، ملکہ نبوت اور عام عقل بشری۔ ان میں سے اول وآخر کے نبوت کے لیے اب کسی استدلال کی ضرورت نہیں کہ اول تو یہ مسلمات ہیں اور دوسرے سلف صالحین میں سے بعض نے اسکو القاءفی الروع "دل میں ڈالنا" نبی کی حکمت قلبیہ، توفیق ازلی اور قوت تبیین سے تعبیر کیا ہے۔(۱)

میں نے قرآن کے ان اہل علم سے، جن کو پسند کرتا ہوں، یہ سنا کہ حکمت حضور کی سنت کا نام ہے۔(۲)

سیرت النبی کا مقصود غالباً اخلاق کی پاکیزگی، ایمان کی ترقی ہے۔ مصر کے فاضل اجل محمد غزالی اپنی کتاب فقہ السیرۃ کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

میں نے مقدور بھر کوشش کی ہے کہ قاری کے سامنے سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی تصویر پیش کروں۔ اس کے ماوراء میرا مقصود یہ ہے کہ کتاب سیرت النبی تحریر ہو جو ایمان کو پروان چڑھائے، اخلاق کو پاکیزگی بخشے، نبرد آزمائی کا شعلہ روشن کرے، سچائی کو سینے سے لگانے اور اس کے ساتھ وفا کا حق ادا کرنے کا جذبہ عطا کرے۔

سیرت کی کتابوں میں "**الکفر ملة واحدة**" کفر ملت واحدہ ہے، کے بارے میں ذکر ملتا ہے۔ جس سے امر ہذا میں منازل بھی نمایاں ہوتی ہیں۔ آج کے زمانے میں غالباً اس کی عملی توثیق دکھائی دیتی ہے۔ یہ قول سیدنا حضرت عمر فاروقؓ کا ہے جسے قاضی ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے۔

انہوں نے اپنے شیخ حماد سے، انہوں نے مشہور تابعی بزرگ سعید بن جبیرؓ سے روایت کیا کہ سیدنا حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا:

"**الکفر کله ملة واحدة**"(۳)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ کا کفر کے ملت واحدہ ہونے پر اجماع ہے۔

اللہ تعالیٰ کے احکامات کو نبی کے طریقے کے مطابق کرنے کا نام ہی دراصل شریعت ہے اور اللہ تعالیٰ ساری کائنات کا خالق ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**ان الحکم الا للّٰہ**"

حکم کسی کا نہیں، مگر اللہ کا۔

اس لیے اسلام میں حاکم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے لیکن احکام الٰہی کی دو قسمیں ہیں ایک تشریعی یعنی وہ احکام جو انبیاء کے ذریعے سے شریعت بن کر نازل ہوئے ہیں اور دوسرے تکوینی یعنی وہ احکام جو نظری حیثیت سے مخلوقات عالم میں ودیعت کئے گئے ہیں ان دونوں قسموں کے لحاظ سے صرف اللہ ہی حاکم ہے اور اسی کا حکم جاری وساری ہے دنیا میں ایسے بادشاہ گزرے ہیں جنہوں نے نمرود و فرعون بن کر دعوائے بادشاہی کیا اور ایسے بھی گزرے ہیں جنہیں تکوینی احکام الٰہی کے آگے سرنگوں ہو کر جان دینی پڑی۔

اسلام میں علوم کے تدوین کے زمانے میں یہ مسئلہ کہ حاکم شرع اللہ تعالیٰ ہے۔ اصول کا مسئلہ بن گیا، چنانچہ علم عقائد اور اصولِ فقہ کی کتابوں میں اس مسئلہ پر بحثیں موجود ہیں۔

علم اصول فقہ میں یہ مسئلہ اس حیثیت سے زیر بحث آیا ہے کہ واضع قانون صرف اللہ تعالیٰ ہے اور میں نے اسی کے امر و نہی سے بندوں کے فرض اور واجب اور حرام وحلال کو جانا۔ علامہ آمدی اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں لکھتے ہیں:

جاننا چاہیے کہ حکم دینے والا اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور حکم وہی ہے جس کا اللہ نے حکم فرمایا اور اسی اصل مسئلہ پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ عقل نہ کسی چیز کو اچھا کہتی ہے نہ برا اور یہ کہ محسن کا شکر عقلاً نہیں اور یہ کہ شرع کے ورود سے پہلے کوئی حکم نہیں۔(۴)

مقصود یہ ہے کہ احکام شریعت اور قانون شرعی کا واضع صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کا قانون قانون ہے۔ اس بناء پر شرع کے نزول سے پہلے تنہا عقل کی رو سے کوئی حکم فرض، واجب، سنت مستحب یا حرام، ناجائز ومکروہ کی صورت میں نجس کے قائل پر ثواب یا عتاب کا حکم عائد کیا جاسکے، یہ ہرگز نہیں ہوسکتا اور نہ عقل اپنی تنہا کوشش سے کسی بات کو بہ اعتبار ثواب یا عذاب کے اچھا یا برا کہہ سکتی ہے۔

علامہ ابن ہمام حنفی المتوفی ۸۶۱ھ تحریر میں لکھتے ہیں:

''اس میں اختلاف نہیں کہ حکم کا واضع پرودگار عالم ہے''۔

اگر غور کیا جائے تو پسند اور نفرت کی بھی حدود ہیں جو درجہ اولیٰ اور ادنیٰ کے فلسفے کے درجات کا تعین کرتی ہیں۔

قاضی بیضاوی المتوفی ۶۸۵ھ کی منہاج الاصول کی شرح میں علامہ اسنوی واضح کرتے ہیں:

حسن وقبح اور شے کے اچھے یا برے ہونے کے ایک معنی یہ ہیں کہ اس شے کو فطرت پسند کرتی ہے یا اس سے نفرت رکھتی ہے، جیسے ڈوبتوں کو پانی سے باہر نکالنا اچھی بات ہے اور کسی کا مال ظلم سے لینا برا ہے۔ اس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک کمال کی صفت ہے اور دوسری نقص کی جیسے علم اچھا ہے اور جہل برا ہے۔ ان دونوں معنوں کے لحاظ سے ان کے اچھے یا برے ہونے کا عقل کی رو سے فیصلہ کرنے میں اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کس فعل پر ثواب اور کس پر عذاب کے تعیین کا فیصلہ صرف شریعت سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اشاعرہ اور عام اہلسنت کے نزدیک حسن وقبح کے یہ دونوں فیصلے صرف عقل پر موقوف نہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل اس کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ اور اس فیصلے کے لیے حکم الٰہی کے ورود کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ پر بندوں کے مصالح اور مفاسد کی مراعات واجب ہیں شریعت کے نزول سے عقل کا فیصلہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتا ہے۔(۵)

صاحب بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت میں اس مسئلہ کی شرح میں اس کی تردید کی ہے فرماتے ہیں:

اس مسئلہ پر حکم صرف اللہ کی طرف سے ہوتا ہے۔ تمام امت کا اجماع ہے اور ہمارے مشائخ کی بعض کتابوں میں یہ جو لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ ہے اور معتزلہ کے نزدیک واضع قانون وحاکم عقل ہے یہ غلط ہے کیونکہ ایسے کہنے کی جرأت ایسے شخص کو نہیں ہو سکتی جو مسلمان ہونے کی ذمہ داری ادا کرنا جان سکتا ہے چاہے شرع اس میں وارد ہو یا نہ ہو اور یہی ہمارے اکابر مشائخ کے نزدیک بھی ثابت ہے۔(۶)

حواشی

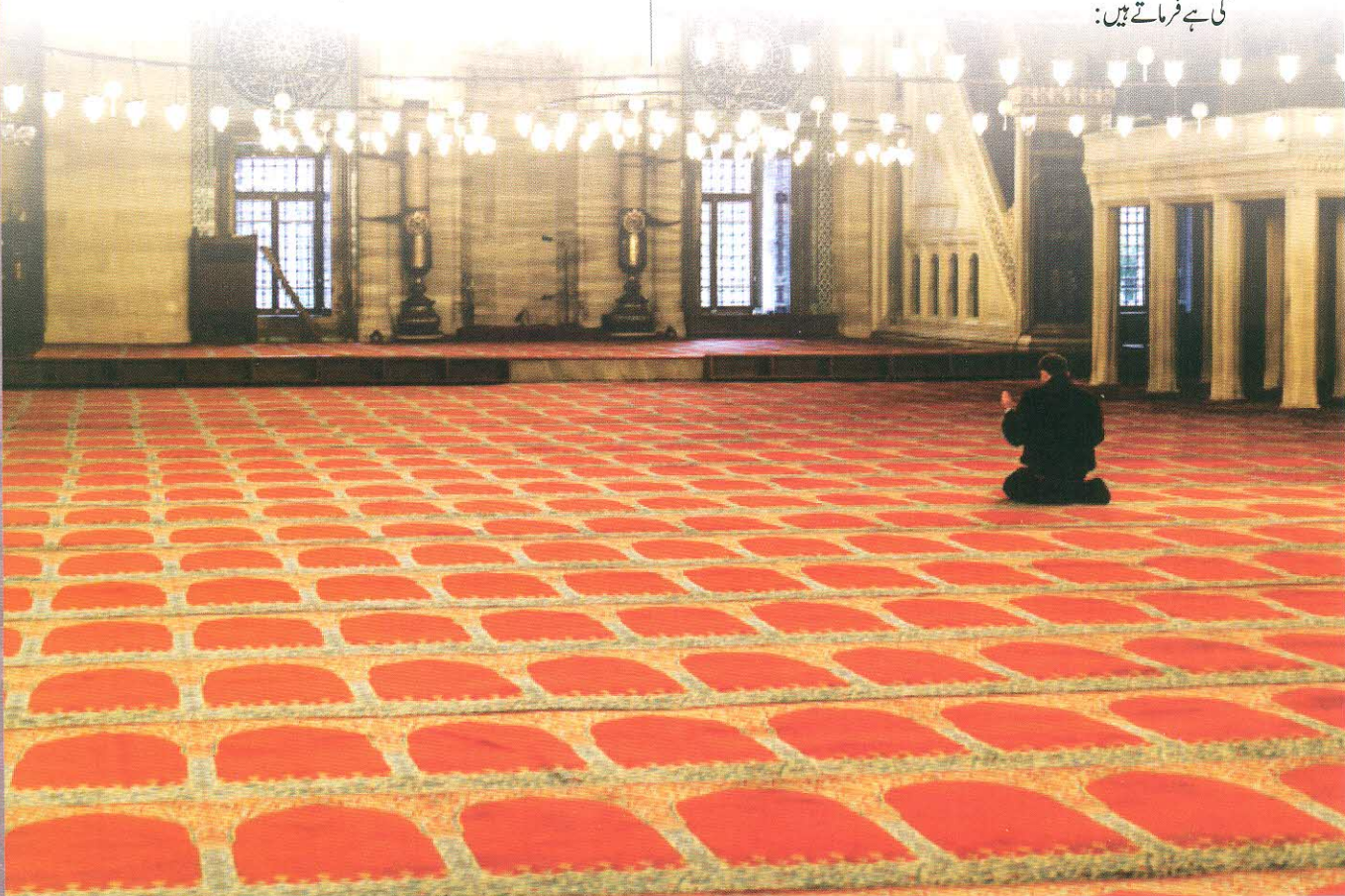
۱- امام شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الرسالۃ، ص ۸۷، تحقیق: احمد محمد شاکر، ط: دار الکتاب العلمیۃ بیروت۔

۲- ایضاً

۳- القرطبی، ابو عبداللہ، محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح، الجامع لأحکام القرآن: جلد ۲، ص ۹۱، مکتبہ شاملہ۔

۴- آمدی، ابوالحسن، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الأحکام، جلد ۱، ص ۱۱۹، تحقیق: ڈاکٹر سید الجمیلی، طبع اول، دار الکتاب العربی، بیروت۔

۵- تحریر ابن ہمام، بر حاشیہ، ص ۹۰۔

۶- بحر العلوم، لکھنوی، عبد العلی محمد بن نظام الدین محمد السہالوی، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، جلد ۱، ص ۳۳، مکتبہ شاملہ۔

تبصرہ

مجلہ اجتہاد شمارہ نمبر ۸ دسمبر ۲۰۱۲ء

مفتی محمد صدیق ہزاروی

محترم و مکرم جناب چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان

آپ کی طرف سے اسلامی نظریاتی کونسل کا ترجمان مجلّہ اجتہاد شمارہ ۸ بابت دسمبر ۲۰۱۲ء موصول ہوا۔ شکریہ

اہم عنوانات کے اعتبار سے وقیع اور دینی علمی معلومات کا خزینہ اور مقالہ نگاران جو تحقیقی اور فکری حوالے سے اپنی اپنی جگہ اہم مقام رکھتے ہیں، نے بڑی محنت اور لگن سے اپنی فکر کو سپرد قلم کیا۔ آپ کا مقالہ بعنوان "وحدت فکر انسانی" نہایت جامع اور فکر انگیز مضمون ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد شکیل اوج کا مضمون "خلع اور فسخ نکاح میں عدالت کا کردار" علامہ مفتی محمد ابراہیم قادری کا ایک اہم موضوع "ایک مجلس میں طلاق ثلاثہ قابل تعزیر جرم" ڈاکٹر انعام اللہ کا مضمون "ایام حج میں منیٰ میں قصر یا اتمام (صلوۃ)" اہم معلومات پر مبنی مضامین ہیں، جبکہ مولانا ابوالفتح محمد یوسف کا "حد رجم اور قرآن و سنت سے اس کا ثبوت" غیر متعصب اور حق کے متلاشی مسلمانوں کے لئے بصیرت افروز مضمون ہے۔ پروفیسر ساجد حمید کا "اجتہادی بصیرت اور تعلیم" کے عنوان پر نہایت اچھوتا مضمون ہے۔ اتحاد امت کے حوالے سے ڈاکٹر حسین احمد پراچہ کی مثبت سوچ قابل تعریف ہے۔ محمد مبشر نذیر کا "الحاد جدید کے مسلم اور مغربی معاشرہ پر اثرات" نہایت جامع مضمون ہے۔ "معاشرہ اور ذرائع ابلاغ" کے عنوان سے پروفیسر طالب محسن نے جس کرب کا اظہار کیا ہے وہ یقیناً ہر درد دل کے مالک مسلمان کی آواز ہے۔

"قرآن مجید کے تناظر میں بعثت نبوی کا سہ نکاتی اصلاحی پروگرام" کے موضوع پر ڈاکٹر عتیق الرحمٰن کا مضمون مختصر مگر جامع ہے۔ شادی بیاہ کے حوالے سے ملت اسلامیہ بالخصوص پاکستانی مسلمان جن پریشانیوں کا شکار ہیں بلکہ خود اپنے پاؤں پر کلہاڑی مارنے کی سی کیفیت ہے، اس حوالے سے ریحان احمد یوسفی کا مضمون "یہ نعمت (نکاح) مصیبت کیوں بن گئی" پڑھنے اور اس پر عمل کرنے کی اشد ضرورت ہے۔

اس وقت اسلام کے نام پر دہشت گردی کی وجہ سے قتل عام کی جو فضا قائم ہے وہ نہایت قابل مذمت ہے۔ حافظ محمد خالد سیف نے اپنے وقیع مضمون "دہشت گردی... فکری مغالطے" میں واضح کیا کہ اسلام امن کا دین ہے۔ انہوں نے قرآن و سنت اور اسلامی تاریخ کے حوالے سے بتایا کہ مسلمان دہشت گرد نہیں اور جنگوں میں مسلمانوں کا کردار امن و سکون کے حوالے سے اہم رہا ہے۔

اختلاف مذاہب اور فکری تنوع کے باوجود مذہبی رواداری معاشرتی امن کے لئے نہایت ضروری ہے اس حوالے سے ڈاکٹر لطف الرحمن فاروقی نے نہایت عمدہ مضمون تحریر کیا۔

ذیشان سرور (مدیر رسالہ اجتہاد) نے عمدہ پیرائے میں ''بین المذاہب مکالمہ کے اصول قرآن کی روشنی میں'' بیان کیے ہیں اور نہایت مثبت انداز میں دیگر ادیان سے تعلق رکھنے والوں کو اسلامی تعلیمات کے مطالعہ کی دعوت دی ہے۔ اس اجمالی گفتگو کے بعد کچھ مضامین کے حوالے سے مختصر مگر تفصیلی عرض یوں ہے۔

قیامت تک قائم دین اسلام سے امت کی راہنمائی کے لیے اجتہادی کوششوں کے جاری رہنے اور اس سلسلے میں علماء کی خدمات کے حوالے سے تقدیم میں مولانا محمد خان شیرانی کی فکر سے اختلاف کی گنجائش نہیں البتہ اگر وہ دیگر علماء کی کاوشوں کے ساتھ ساتھ حضرت امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمہ اللہ کے تیس سے زائد ضخیم جلدوں پر مشتمل ''فتاویٰ رضویہ'' کا ذکر بھی فرماتے تو ان کی بات عمومیت کی وجہ سے زیادہ وزنی ہوتی۔

علامہ ڈاکٹر محمد شکیل اوج نے خلع اور فسخ نکاح میں فرق اور اس سلسلے میں عدالتوں کے کردار پر اچھی گفتگو کی ہے۔ خاوند سے رابطہ کے بغیر عدالت کا نکاح فسخ کردینا یا خاوند کے انکار کے باوجود عدالتوں کو فسخ کا اختیار نہ دینا افراط و تفریط کے زمرہ میں آتا ہے۔ اس لئے اعتدال کی راہ یہی ہے کہ عدالت جلد بازی سے کام نہ لے اور اگر خاوند کسی صورت میں قابو میں نہیں آتا یا طلاق نہیں دیتا تو پھر عورت کو ظلم اور پریشانی سے بچانا ضروری ہے۔ عدالت کو یہ حق نہیں کہ وہ شرعی شہادتوں کے نام پر طرفین کے خفیہ معاملات و تعلقات کو بے حجاب کرے۔

بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابل تعزیر جرم قرار دیا جائے، اس عنوان سے علامہ مفتی محمد ابراہیم قادری نے دلائل سے ثابت کیا کہ اگرچہ بیک وقت دی گئی تین طلاقیں نافذ ہو جاتی ہیں لیکن اس حوالے سے جو پریشانیاں جنم لیتی ہیں ان کے تدارک کے لئے یہی صورت ہے کہ ایسے لوگوں کو سزا دی جائے۔ راقم نے ۲۰۰۹ء میں اسلامی نظریاتی کونسل میں یہ تجویز پیش کی تھی اور اسے ایجنڈے کا حصہ بنایا گیا تھا لیکن بوجوہ اس پر بحث نہ ہو سکی۔

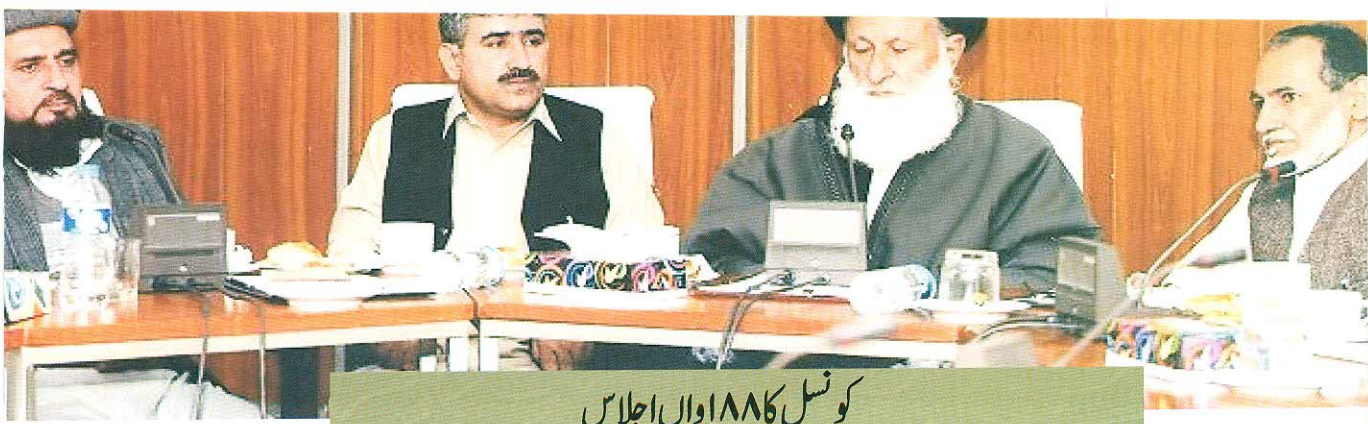
رجم کے حوالے سے منکرین حدیث صریح اور معروف احادیث کو نظر انداز کر کے رجم کا انکار کرتے ہیں، مولانا ابوالفتح محمد یوسف نے قرآن وسنت سے شادی شدہ زانی کے لئے رجم کی سزا کو ثابت کیا ہے یہی نہیں بلکہ انہوں نے اس حوالے سے کئے جانے والے سوالات کے جوابات بھی دیئے ہیں۔

منیٰ مکہ مکرمہ میں شامل ہے یا نہیں، اس کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ ایام منیٰ کو شامل کر کے مقیم اور مسافر کا فیصلہ کیا جائے گا یا صرف مکہ مکرمہ میں قیام کے حوالے سے دیکھا جائے گا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر انعام اللہ نے نہایت تحقیقی مضمون لکھا ہے۔ اہل علم کے لئے اس کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ ان سے اختلاف بھی ہو سکتا ہے اور اتفاق بھی لیکن یہ سب کچھ مطالعہ کے بعد واضح ہوتا ہے۔

تقلید متوازن کے حوالے سے پروفیسر ساجد حمید نے راہ اعتدال اختیار کرتے ہوئے بتایا کہ اپنے اپنے مسلک پر قائم رہتے ہوئے دوسری فقہ کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔ وہ فرماتے ہیں: متوازن تقلید سے ہماری مراد وہ تقلید ہے جو حضرت امام محمد اور امام ابویوسف رحمہما اللہ نے حنفی رہتے ہوئے اختیار کی کہ آدمی اپنے مسلک کے اندر رہتے ہوئے دوسرے مسلک کو دیانت داری سے پڑھے۔

بہر حال علمی ذخیرہ پر مبنی اور نہایت خوبصورت طباعت سے مرقع مجلّہ کی اشاعت پر سرپرست اعلیٰ، مدیر اعلیٰ، مدیر مسئول، مدیر اور کارکنان مبارکباد کے مستحق ہیں۔

صلى الله عليه وسلم

سفارشات وسرگرمیاں

کونسل کا۱۸۸واں اجلاس

(۲۲/اکتوبر ۲۰۱۲ء)

کونسل کا ۱۸۸واں اجلاس مورخہ ۲۲/ اکتوبر ۲۰۱۲ء کو کونسل کے آڈیٹوریم میں رکن کونسل جناب مولانا محمد حنیف جالندھری صاحب کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل جناب مولانا محمد خان شیرانی حج پر تشریف لے جانے کی وجہ سے شریک اجلاس نہ ہو سکے۔ اجلاس ہذا میں جناب مولانا محمد حنیف جالندھری سمیت اراکین کونسل جناب سید فیروز جمال شاہ کاکاخیل، جناب صاحبزادہ خالد سلطان اور جناب علامہ سید افتخار حسین نقوی صاحب نے شرکت کی۔

اجلاس کے دوران کونسل نے خلاف اسلام فلم "مسلمانوں کی معصومیت" (The Innocense of Muslims) کی بھرپور مذمت کرتے ہوئے قرار دیا کہ حکومت کو عالمی برادری سے مطالبہ کرنا چاہیے کہ وہ بین الاقوامی طور پر ایک قانون وضع کرنے کے لیے اقدامات کرے جس کی رو سے کسی بھی عقیدے، مذہب، مقدس کتاب، نبی یا رسول کی توہین کو جرم قرار دیا جائے۔ اظہار رائے کی آزادی (Freedom of speech) اور کسی مذہب کی توہین (Blasphemy) دو بالکل جدا جدا امور ہیں۔

کونسل نے اجلاس ہذا کے دوران پنجاب جانوروں کے ذبیحہ کنٹرول (ترمیمی) ایکٹ ۲۰۱۲ء خواتین کے محرم کے بغیر سفر حج، پیمرا، اسلام آباد کے مسودہ قواعد وضوابط، قومی بچت کی سکیم "حج بانڈ" اور دیگر مسائل پر غور وخوض کیا اور ان امور سے متعلق سفارشات منظور کیں۔

کونسل کا ۱۸۹ واں اجلاس

(۲۴/دسمبر ۲۰۱۲ء)

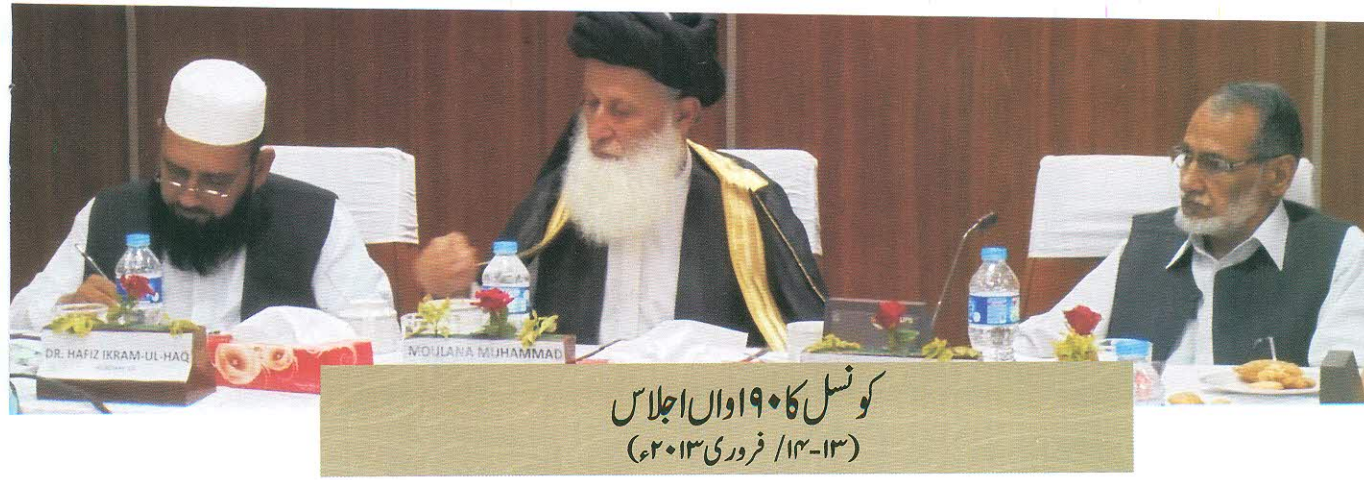
اسلامی نظریاتی کونسل کا ۱۸۹ واں اجلاس چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل جناب مولانا محمد خان شیرانی کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ اجلاس میں ارکان کونسل جناب مولانا محمد حنیف جالندھری، جناب جسٹس (ر) نذیر اختر، جناب جسٹس (ر) مشتاق اے میمن، جناب سید فیروز جمال شاہ کاکاخیل، جناب علامہ سید افتخار حسین نقوی اور جناب علامہ زبیر احمد ظہیر نے شرکت کی۔

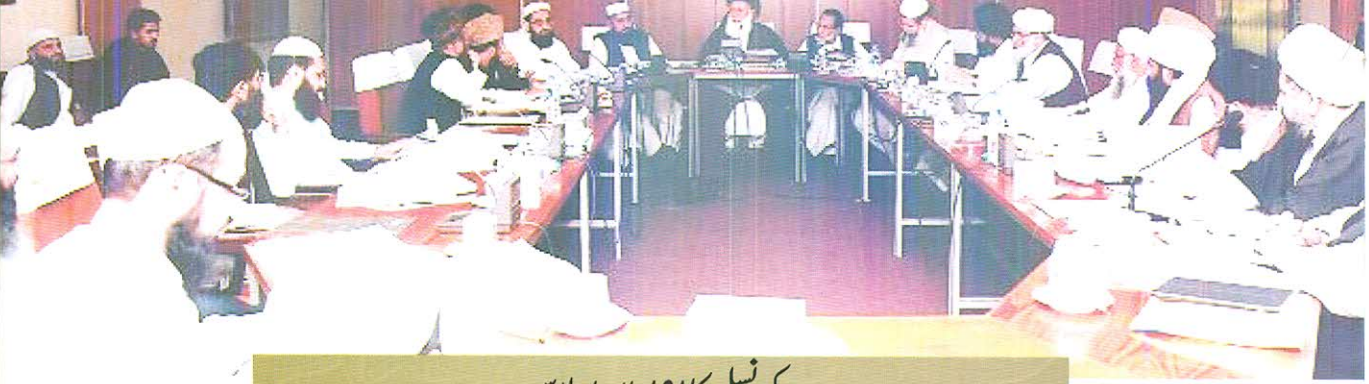
اجلاس میں کونسل نے متفقہ فیصلہ کیا کہ وفاقی شرعی عدالت سے گزارش کی جائے کہ ربا سے متعلق زیر التواء کیس کی جلد سماعت کر کے فیصلہ صادر کیا جائے۔ کونسل نے یہ بھی قرار دیا کہ سزائے موت کا خاتمہ اسلامی شریعت کے خلاف ہے اگر حکومت اس حوالے سے پارلیمنٹ میں کوئی بل زیر بحث لانے کا ارادہ رکھتی ہے تو اس کو پہلے کونسل کے غور وخوض کے لئے بھیجا جائے۔

کونسل نے مزید حسب ذیل امور پر غور کیا:

بچوں (کم عمر افراد) کی شادی کے امتناع کا ترمیمی بل ۲۰۰۹ء، خواتین کے مفاد کے منافی اقدامات کا (ترمیمی) فوجداری ایکٹ مجریہ ۲۰۱۱ء، گھریلو تشدد کے بارے میں قومی اسمبلی سے منظور شدہ بل اور دیگر مسائل پر غور وخوض کیا اور سفارشات مرتب کیں۔

کونسل نے قرار دیا کہ مملکت خداداد پاکستان میں قانون سازی کرتے وقت اسلامی تعلیمات کو ہر صورت میں مد نظر رکھا جانا چاہیے تاکہ اس سلسلے میں آئینی تقاضے پورے کئے جاسکیں۔

کونسل کا ۱۹۰واں اجلاس

(۱۳-۱۴/ فروری ۲۰۱۳ء)

کونسل کا ۱۹۰واں دوروزہ اجلاس مورخہ ۱۳۔۱۴ فروری ۲۰۱۳ء کو کونسل کے آڈیٹوریم میں چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل جناب مولانا محمد خان شیرانی کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ اجلاس ہذا میں جناب چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل سمیت اراکین کونسل جناب مولانا محمد حنیف جالندھری، جناب صاحبزادہ پیر سید خالد سلطان قادری، جناب سید افتخار حسین نقوی، جناب حافظ زبیر احمد ظہیر، جناب سید فیروز جمال شاہ کاکاخیل، جناب جسٹس مشتاق اے میمن نے شرکت کی جبکہ حال ہی میں نامزد ہونے والے آٹھ نئے اراکین نے بھی اجلاس میں شرکت کی جن کے نام درج ذیل ہیں، محترمہ ڈاکٹر فریدہ احمد صدیقی صاحبہ، جناب حافظ محمد طاہر محمود اشرفی، جناب مفتی محمد ابراہیم قادری، جناب پیر عبدالباقی، جناب سید سعید احمد شاہ گجراتی، جناب مفتی غلام مصطفی رضوی، جناب علامہ محمد یوسف اعوان اور جناب ڈاکٹر محمد مشتاق کلوٹا صاحب نے شرکت کی۔ جناب چیئرمین نے نئے اراکین کو کونسل کی رکنیت کے لئے منتخب ہونے پر مبارکباد دی اور خوش آمدید کہتے ہوئے اس امید کا اظہار کیا کہ نئے آنے والے اراکین کی شرکت سے قوانین پر غور وخوض کے کام میں بھرپور معاونت حاصل ہوگی اور کونسل اپنے فرائض منصبی کی تکمیل میں سرخرو ہوگی۔ کونسل کے ایجنڈا پر حسب ذیل موضوعات غور وخوض کے لئے پیش کئے گئے، خواتین کے مفاد کے منافی اقدامات کا (ترمیمی فوجداری قانون) ایکٹ مجریہ ۲۰۱۱ء۔۔ گھریلو تشدد کے بارے میں قومی اسمبلی سے منظور شدہ بل۔۔ مخنث بچوں کو وراثت میں حصہ دلوانے کے لئے مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء میں ترمیم کے لئے بل۔۔ اسلام اور توحید کی توہین کے خلاف سپریم کورٹ آف پاکستان کا ازخود نوٹس۔۔ پاکستان اور یمن کے مابین مذہبی امور اور اوقاف پر تعاون کے معاہدے کا مسودہ۔۔ مصیبت زدہ اور زیر حراست خواتین کے لئے فنڈ کے قیام کے ایکٹ ۱۹۹۶ء میں مزید ترمیم کے لئے (قومی اسمبلی سے منظور شدہ) بل، جبری تبدیلی مذہب کا مسئلہ۔۔ تحفظ اشیائے قدیمہ (نوادرات) ایکٹ ۱۹۷۵ء کا از سر نو جائزہ۔۔ معاشی نظام کی اصلاح کے لئے تجاویز۔۔ مسلم عائلی قوانین ۱۹۶۱ء پر بعض اعتراضات کا جائزہ۔۔ ''فقہ جعفریہ میں طلاق کا مسئلہ'' اور ''ایک مجلس میں تین طلاق'' کا مسئلہ۔۔ رؤیت ہلال کے بارے میں رابطہ عالم اسلامی کی عالمی کانفرنس اور اس کے نتائج۔۔ کلوننگ وٹیسٹ ٹیوب بے بی ودیگر متعلقہ مسائل پر شرعی نقطہ نظر۔۔ شرعی حجاب کے بارے میں بنیادی احکام، سوالات اور انتظامی مسائل۔۔ بزرگ شہریوں کے بارے میں مسودہ بل اور پالیسی۔۔ زکوٰۃ فنڈ کو سرمایہ کاری کی غرض سے کمرشل بینکوں، مالیاتی اداروں میں رکھنا۔ کونسل نے ان موضوعات پر اپنی سفارشات مرتب کیں۔

کونسل کا ۱۹۱واں اجلاس
(۲۸-۲۹/ مئی ۲۰۱۳ء)

اسلامی نظریاتی کونسل کا ۱۹۱واں دو روزہ اجلاس مورخہ ۲۸-۲۹ مئی ۲۰۱۳ء کو چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل مولانا محمد خان شیرانی صاحب کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ اجلاس میں ارکان کونسل جناب مفتی غلام مصطفی رضوی، جناب جسٹس (ر) نذیر اختر، جناب جسٹس (ر) مشتاق احمد میمن، جناب ڈاکٹر محمد ادریس سومرو، جناب علامہ سید افتخار حسین نقوی، جناب سید سعید احمد شاہ گجراتی، جناب علامہ محمد یوسف اعوان، جناب مولانا حافظ طاہر محمود اشرفی، جناب ڈاکٹر محمد مشتاق کلوٹا، جناب مولانا محمد حنیف جالندھری، جناب مفتی محمد ابراہیم قادری، جناب مولانا فضل علی حقانی، جناب پیر میاں عبدالباقی، جناب علامہ حافظ زبیر احمد ظہیر، محترمہ ڈاکٹر فریدہ احمد صدیقی اور جناب سید فیروز جمال شاہ کاکاخیل نے شرکت کی۔

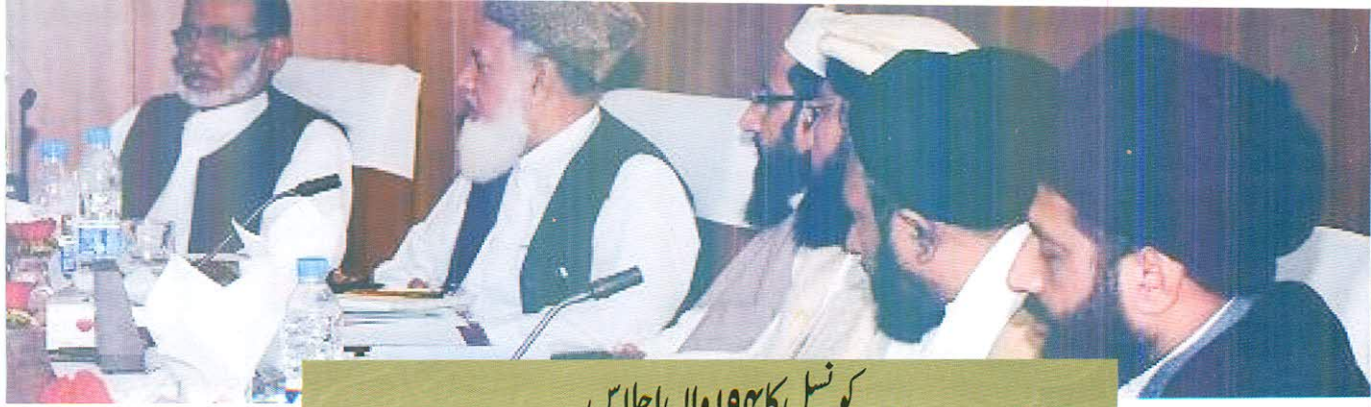
ایجنڈا آئٹمز پر غور وخوض کرتے ہوئے صوبہ پنجاب کے نصاب تعلیم میں سے اسلامی، ملی، دینی اور نظریہ پاکستان کی عکاسی کرنے والے مضامین کو سکولوں کے نصاب سے خارج کر کے ان کی جگہ دیگر مضامین شامل کرنے کے حوالے سے کونسل نے قرار دیا کہ یہ امر افسوسناک ہے اور کونسل کو اس پر سخت تشویش ہے۔ کسی بھی قوم کی سوچ، فکر، تہذیب، تمدن اور سیرت و کردار کو بنانے اور سنوارنے میں نصاب تعلیم کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ کونسل نے صوبہ پنجاب کے سکولوں کے موجودہ اور سابقہ نصاب کی بعض کتب کا جائزہ لیا اور مطالبہ کیا کہ پاکستان کی نظریاتی اور فکری اساس کے خلاف جو تبدیلیاں نصاب تعلیم میں کی گئی ہیں انہیں واپس لیا جائے اور فی الفور قدیم نصاب دوبارہ رائج کیا جائے جس میں نبی اکرم حضرت محمد ﷺ کی تعلیمات، سیرت رسول ﷺ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، مسلمانوں کے تابناک ماضی اور نظریہ پاکستان اور دو قومی نظریہ سے متعلق مضامین شامل تھے۔ کونسل نے جناب ڈی جی ریسرچ کونسل جناب محمد الیاس خان صاحب کو ہدایت کی کہ تمام صوبوں کی تعلیم کی وزارتوں کو مراسلہ بھیجیں جس میں مطالبہ کیا جائے کہ وہ اپنے صوبے میں پہلی جماعت سے دسویں جماعت تک نصابی کتب کونسل کو ارسال کریں تاکہ کونسل ان کتب کا تفصیلی جائزہ لے کر خامیوں کی نشاندہی کر سکے۔ علاوہ ازیں کونسل نے رکن کونسل جناب علامہ حافظ زبیر احمد ظہیر صاحب کو بھی ذمہ داری سونپی کہ وہ چاروں صوبوں بشمول گلگت بلتستان و آزاد کشمیر میں رائج نصاب کا جائزہ لے کر نصاب میں موجود خامیوں کی نشاندہی کر کے کونسل کو رپورٹ پیش کریں تاکہ کونسل ان کے ازالے کے لئے کوئی موثر لائحہ عمل اختیار کر سکے۔

کونسل نے رؤیت ہلال کے بارے میں رابطہ عالم اسلامی کی عالمی کانفرنس کی سفارشات پر غور کرتے ہوئے مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی اور صوبہ خیبر پختونخوا کی غیر سرکاری و سرکاری رؤیت ہلال کمیٹیوں میں اتحاد و یگانگت کے فروغ اور اختلافات کی خلیج پاٹنے کے لئے پل کا کردار ادا کرنے کی غرض سے آئندہ چند روز میں ایک مجلس مذاکرہ کے انعقاد کا فیصلہ کیا جس میں مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی کے ارکان، خیبر پختونخوا کی سرکاری و غیر سرکاری رؤیت کمیٹیوں کے ارکان، مشاہیر علماء اور وزارت مذہبی امور کے نمائندوں کو مدعو کیا جائے گا، تاکہ رؤیت ہلال کے بارے میں ایک مشترکہ لائحہ عمل مرتب کیا جاسکے اور اس سلسلے میں قوم کو انتشار و افتراق سے بچایا جاسکے۔

اجلاس میں کونسل نے خواتین کے مفاد کے منافی اقدامات کے (ترمیمی فوجداری) ایکٹ ۲۰۱۱ء کی دفعہ ۴۰۲-ڈی، زکوٰۃ کے مسائل بابت ''موکفۃ القلوب''، زکوٰۃ فنڈ کو سرمایہ کاری کی غرض سے کمرشل بینکوں / مالیاتی اداروں میں رکھنے، مباحات پر پابندی سے متعلق حکومتی اختیار، مصیبت زدہ اور زیر حراست خواتین کے لئے فنڈ کے قیام کے ایکٹ میں مزید ترمیم کے لئے بل ۲۰۱۱ء، زنا بالجبر کے کیسوں میں ڈی این اے (DNA) ٹیسٹ کو بطور شہادت قبول کرنے، توہین رسالت ایکٹ میں ترمیم و دیگر امور پر غور کرنے کے بعد سفارشات منظور کیں۔

کونسل کا ۱۹۲واں اجلاس
(۱۸-۱۹/ ستمبر ۲۰۱۳ء)

اسلامی نظریاتی کونسل کا ۱۹۲واں دو روزہ اجلاس مورخہ ۱۸-۱۹ا ستمبر ۲۰۱۳ء کو چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل مولانا محمد خان شیرانی صاحب کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ اجلاس میں ارکان کونسل جناب مفتی غلام مصطفی رضوی، جناب جسٹس (ر) نذیر اختر، جناب جسٹس (ر) مشتاق احمد میمن، جناب ڈاکٹر محمد ادریس سومرو، جناب علامہ محمد امین شہیدی، جناب سید سعید احمد شاہ گجراتی، جناب علامہ محمد یوسف اعوان، جناب مولانا حافظ طاہر محمود اشرفی، جناب ڈاکٹر محمد مشتاق کلوٹا، جناب مولانا محمد حنیف جالندھری، جناب مفتی محمد ابراہیم قادری، جناب مولانا فضل علی حقانی اور جناب پیر صاحبزادہ خالد سلطان قادری نے شرکت کی۔

کونسل کے اجلاس میں، اخبارات میں آیات قرآنی کی طباعت، DNA- ٹیسٹ کی سفارش پر میڈیا اور بعض دیگر اداروں و شخصیات کے رد عمل، بزرگ شہریوں کے لئے شیلٹر ہومز کے بارے میں مسودہ بل، قانون توہین رسالت کے غلط استعمال کی روک تھام، تحقیقات برائے منصفانہ سماعت ایکٹ ۲۰۱۲ء، شہری و سیاسی حقوق پر عالمی کنونشن، تحفظ نسواں ایکٹ، ۲۰۰۶ء، شدید اشتعال میں قتل کرنے کی صورت میں سزا میں تخفیف اور نظام معیشت کے حوالے سے سفارشات کے مسودے کو بھی حتمی شکل دی گئی۔ علاوہ ازیں دیگر اہم امور بھی زیر غور آئے اور ان کے بارے میں سفارشات منظور کی گئیں۔

کونسل کا ۱۹۴واں اجلاس
(۱۰-۱۱/مارچ ۲۰۱۴ء)

کونسل کا ۱۹۴واں دو روزہ اجلاس مؤرخہ ۱۰۔ ۱۱/مارچ ۲۰۱۴ء کو کونسل کے آڈیٹوریم میں چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل جناب مولانا محمد خان شیرانی کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ اجلاس ہذا میں جناب چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل سمیت اراکین کونسل جناب مولانا محمد حنیف جالندھری، جناب جسٹس (ر) نذیر اختر، جناب سید افتخار حسین نقوی، جناب حافظ زبیر احمد ظہیر، جناب سید فیروز جمال شاہ کاکاخیل، جناب جسٹس (ر) مشتاق اے میمن، جناب مفتی محمد ابراہیم قادری، جناب پیر عبدالباقی، جناب مفتی غلام مصطفیٰ رضوی، جناب علامہ محمد یوسف اعوان، جناب مولانا فضل علی، علامہ طاہر محمود اشرفی اور جناب ڈاکٹر محمد ادریس سومرو نے شرکت کی۔ دوبارہ چیئرمین منتخب ہونے پر جناب مولانا محمد خان شیرانی کو تمام اراکین کونسل نے مبارکباد دی اور خوش آمدید کہتے ہوئے اس امید کا اظہار کیا کہ کونسل بھرپور طریقے سے اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے فرائض منصبی کی تکمیل میں سرخرو ہوگی۔

کونسل کے ایجنڈا پر ''مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء'' غور و خوض کے لیے پیش کیا گیا جس میں

(الف) مسلمانوں کے عائلی قوانین کا آرڈیننس ۱۹۶۱ء (۱۱: دفعات)

(ب) بچوں کی شادی کی ممانعت کا ایکٹ (۱۲: دفعات)

(ج) قانون انفساخ مسلم ازدواج ہائے یعنی ایکٹ نمبر ۸، ۱۹۳۹ء (۶: دفعات)

زیر بحث آئے۔ مذکورہ آرڈیننس و ایکٹس کی ہر دفعہ کا قرآن و سنت کی روشنی میں جائزہ لیا گیا۔ طویل بحث و تمحیص اور غور و خوض کے بعد بعض دفعات کی توثیق، بعض کی تنسیخ اور بعض دفعات میں مناسب ترامیم پر مشتمل سفارشات مرتب کی گئیں۔

کونسل کا ۱۹۵واں اجلاس
(۲۰۔۲۱/ مئی ۲۰۱۴ء)

کونسل کا ۱۹۵واں دوروزہ اجلاس مؤرخہ ۲۰۔۲۱/ مئی ۲۰۱۴ء کو کونسل کے آڈیٹوریم میں چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل جناب مولانا محمد خان شیرانی کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ اجلاس ہذا میں اراکین کونسل جناب مولانا محمد حنیف جالندھری، جناب جسٹس (ر) نذیر اختر، جناب علامہ سید افتخار حسین نقوی، جناب علامہ حافظ زبیر احمد ظہیر، جناب سید فیروز جمال شاہ کاکاخیل، جناب جسٹس (ر) مشتاق اے میمن، جناب مفتی محمد ابراہیم قادری، جناب پیر عبدالباقی، جناب علامہ محمد یوسف اعوان، جناب مولانا فضل علی حقانی، علامہ محمد طاہر محمود اشرفی، جناب مولانا ڈاکٹر محمد ادریس سومرو، جناب محمد مشتاق کلوٹا، جناب سید سعید احمد شاہ گجراتی، جناب صاحبزادہ پیر خالد سلطان قادری اور جناب علامہ محمد امین شہیدی نے شرکت کی۔

کونسل کے اجلاس میں مسلم عائلی قوانین آرڈیننس، ۱۹۶۱ء کی دفعات: ۲(ج)، ۲(د)، ۲(ہ)، ۳(۱)، ۳(۲) اور دفعہ ۱۱ کے تحت بننے والے قواعد میں ضروری ترامیم تجویز کیں اور بچوں کی شادی کی ممانعت کا ایکٹ، ۱۹۲۹ء کے تحت باپ / دادا کے کیے ہوئے نکاح میں خیارِ بلوغ پر سفارشات مرتب کیں۔ مزید برآں کرسچین میرج وطلاق ترمیمی بل، ۲۰۱۲ء اور ہندو میرج بل، ۲۰۱۳ء پر غور وخوض کیا گیا۔ جبکہ بقیہ ایجنڈا آئٹم پر بحث آئندہ اجلاس تک ملتوی کر دی گئی۔

کونسل کے ان آٹھ اراکین جن کی مدت رکنیت عنقریب اختتام پذیر ہو رہی ہے، کی خدمات کو سراہا گیا اور ان کے لیے نیک تمناؤں کا اظہار کیا گیا۔ نیز جناب مفتی منیب الرحمٰن کے جواں سال صاحبزادے کے انتقالِ پر ملال اور کونسل کے رفقاء جناب سید مراد علی شاہ، سینئر ٹرانسلیشن آفیسر کے بھائی اور جناب نصیب شاہ حسن زئی (پی اے برائے چیئرمین) کی خالہ کی وفات پر تعزیت ودعائے مغفرت کی گئی۔

یہ اجلاس جناب چیئرمین کے دعائیہ کلمات کے ساتھ اختتام پذیر ہوا۔

اسلامی نظریاتی کونسل

گول میز مذاکرہ

''نصاب سازی کا طریقہ کار اور اس کی فکری و نظریاتی بنیادیں''

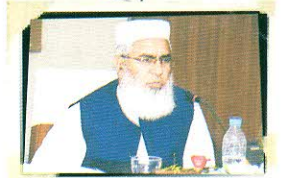
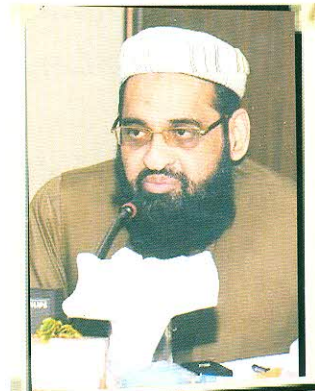
اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام مؤرخہ ۱۱ مارچ ۲۰۱۳ء ''نصاب سازی کا طریقہ کار اور اس کی فکری و نظریاتی بنیادیں'' کے عنوان سے ایک مذاکرے کا انعقاد کیا گیا۔ جس میں تمام مکاتب فکر کے امتحانی بورڈز (تنظیمات مدارس) کے صدور اور ناظمین اعلیٰ کو دعوت دی گئی تھی۔ مذاکرہ میں چیئرمین کونسل، مولانا محمد خان شیرانی، رکن کونسل مولانا محمد حنیف جالندھری، مولانا حسین احمد، مولانا محمد اسحاق ظفر، مولانا غلام محمد سیالوی، مولانا محمد یونس، چوہدری یاسین ظفر، مولانا قاضی نیاز حسین، ڈاکٹر سید محمد نجفی، حافظ ساجد انور اور ڈاکٹر عطاء الرحمن نے وفاق المدارس العربیہ، وفاق المدارس السلفیہ اور رابطہ المدارس الشیعہ کی نمائندگی کرتے ہوئے شرکت فرمائی۔ علماء کرام نے موضوع پر مفصل اظہار خیال کیا۔ چیئرمین کونسل، مولانا محمد خان شیرانی نے اپنے افتتاحی کلمات میں شرکاء کو خوش آمدید کہا اور اس مذاکرے کا پس منظر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام قبل ازیں سہ روزہ علماء کانفرنس منعقد ہوئی تھی۔ جس میں امت مسلمہ کی مشکلات اور ان کے حل پر مفصل گفتگو ہوئی تھی۔ اس کانفرنس کی تجاویز کی روشنی میں یونیورسٹیز کے وائس چانسلرز کے ساتھ نصاب سازی کے عنوان پر ایک مجلس مذاکرہ منعقد کیا گیا اور آج تنظیمات مدارس کے نمائندوں کے ساتھ مذاکرے کا انعقاد ہو رہا ہے۔ جناب چیئرمین نے ایک بہترین نصاب کی نمایاں خصوصیات بیان کیں اور شرکاء کو دعوت دی کہ مدارس دینیہ، جو معاشرے کی مثبت تشکیل میں مؤثر کردار ادا کر رہے ہیں، کے نصاب کی تشکیل میں جدید دور کے تقاضوں کے مطابق تبدیلیوں کے لیے مثبت پیش رفت ہونی چاہیے۔

شرکاء مذاکرہ نے جناب چیئرمین کے خیالات سے اتفاق کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ مدارس مشکل حالات میں دینی علوم کی ترویج اور نشر و اشاعت کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ معاشرے کی دینی ضروریات پورا کرنے میں مدارس کا مؤثر کردار ہے۔ برصغیر میں انگریزی استعمار کی آمد کے بعد دینی مدارس نے جہاں اپنی بقاء کی جنگ لڑی ہے وہاں مقاصد و اہداف کے حصول میں بھی کامیاب رہے ہیں۔ تاہم حکومتی پالیسیوں اور حکمرانوں کے رویے کی وجہ سے رکاوٹوں کا بھی سامنا کرنا پڑا ہے۔ شرکاء مذاکرہ نے اس بات پر اتفاق کیا کہ دینی علوم کی ترویج کے ساتھ ساتھ مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والوں کو جدید زبانوں میں مہارت کا حامل ہونا چاہیے۔ مزید یہ کہ فضلاء مدارس کے لیے سائنسی علوم سے واقفیت کی اہمیت کا بھی احساس کیا جانا چاہیے۔ شرکاء نے قرار دیا کہ نصاب میں مثبت تبدیلیاں لانے کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل کو مؤثر کردار ادا کرنے کے لیے آگے آنا چاہیے۔

مؤرخہ ۲۱، مئی ۲۰۱۳ء بروز منگل، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد میں نصاب سازی پر بحث و مباحثہ کے سلسلہ نمبر ۳ کے تحت ایک روزہ سیمینار بعنوان ''نصاب سازی کا طریقہ کار اور اس کی فکری و نظریاتی بنیادیں'' منعقد ہوا جس میں ملک بھر سے دینی مدارس کے ممتاز علماء کرام، صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈز اور ایچ ای سی کے کریکولم ونگز سے نمائندگان/ سربراہان اور یونیورسٹیز کے اساتذہ نے شرکت کی۔ سیمینار کی پہلی نشست جناب ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر صاحب، مہتمم و شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کی زیر صدارت منعقد ہوئی، جبکہ دوسری نشست کا انعقاد جناب مولانا محمد خان شیرانی، چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل کی زیر صدارت ہوا۔

چیئرمین، اسلامی نظریاتی کونسل جناب مولانا محمد خان شیرانی نے اپنے افتتاحی خطاب میں معزز مہمانوں کو خوش آمدید کہتے ہوئے کہا کہ دینی مدارس کے نصاب میں فنی اور مادی علوم کے تدریسی مواد میں اضافے کی گنجائش اور ضرورت موجود ہے جبکہ اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں مذہبی علوم کو شامل کرنے کی بھی ضرورت ہے۔ قبل ازیں کونسل کے ڈائریکٹر جنرل (ریسرچ) محمد الیاس خان نے سیمینار کا پس منظر بیان کرتے ہوئے کہا کہ اس سے پہلے اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام سہ روزہ علماء کانفرنس منعقد کی گئی تھی جس میں امت مسلمہ کی مشکلات اور ان کے حل پر مفصل گفتگو ہوئی تھی۔ اس کانفرنس کی تجاویز کی روشنی میں اولاً اسلام آباد کی یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر حضرات کے ساتھ ایک مجلس مذاکرہ کا اہتمام کیا گیا اس کے بعد مدارس کے پانچوں وفاق/ تنظیموں کے سربراہان/ نمائندگان کے ساتھ نصاب سازی کے عنوان پر ایک مجلس مذاکرہ منعقد کیا گیا۔ دونوں مذاکروں میں مرتب کی جانے والی سفارشات کی روشنی میں آج اس سیمینار کا اہتمام کیا جارہا ہے جس میں ملک بھر سے ممتاز علماء کرام و سکالرز اور صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈ اور ایچ ای سی کے کریکولم ونگز سے نمائندگان/ سربراہان اور یونیورسٹیز کے اساتذہ شرکت کررہے ہیں۔

مولانا محمد حنیف جالندھری، جنرل سیکرٹری وفاق المدارس العربیہ، ملتان و رکن اسلامی نظریاتی کونسل نے نصاب تعلیم کا مقصد واضح کرتے ہوئے کہا کہ نصاب کا مقصد تکمیل اخلاق و تعمیر انسانیت ہے۔ انہوں نے کہا کہ مدارس کا مقصد ماہرین شریعت پیدا کرنا ہے جن کو فنی علوم سے واقفیت ہو، آخر میں انہوں نے دینی مدارس کے نصاب میں اصلاح کے حوالے سے کچھ تجاویز دیں۔

ڈاکٹر نیاز محمد (ڈائریکٹر فار ریلیجس سٹڈیز، کوہاٹ یونیورسٹی) نے نظام تعلیم کو جدید عصری بنیاد پر استوار کرنے کی خواہش کا اظہار کیا۔ انہوں نے زور دیا کہ موجودہ نصاب کی تشکیل میں جدید دور کے تقاضوں کے مطابق تبدیلیوں کے لئے مثبت پیش رفت ضروری ہے۔

جناب ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر مہتمم جامعۃ العلوم الاسلامیہ ، بنوری ٹاؤن ، کراچی نے اپنے صدارتی خطاب میں فرمایا کہ مدارس کے قیام کا مقصد علمی رسوخ کے حامل علماء کرام، ائمہ و خطباء اور دعوت دین کا فریضہ سرانجام دینے والے افراد پیدا کرنا ہے، مدارس اس مقصد کو بخوبی پورا کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر محمد اسحاق قریشی نے تجویز کیا کہ بجائے طویل سفارشات بھجوانے کے مختصر اصولی سفارشات کونسل سے منظوری کے بعد حکومت کو بھجوائی جائیں اور کونسل کی ایک کمیٹی ان سفارشات کا جائزہ لے کر ایک مسودہ رپورٹ تیار کرے جو کونسل کے ایجنڈے پر غور وخوض اور منظوری کے لئے رکھا جائے تاکہ کونسل کی منظوری کے بعد ان سفارشات کو مقتدر حکومتی اداروں کو بھجوایا جاسکے۔

شرکاء نے اس بات پر زور دیا کہ ملک میں رائج مختلف قسم کے نصابوں کے بجائے یکساں نصاب تعلیم کی ترویج کی ضرورت ہے اور اس کے لئے حکومت پاکستان کی تعلیم کے حوالے سے سرکردہ اور بااختیار قوتوں کو دعوت دی جانی چاہیے کہ وہ کونسل کے زیر اہتمام علماء، سکالرز اور ماہرین تعلیم کے ساتھ مل بیٹھ کر میٹرک تک کا ایک مشترکہ نصاب تشکیل دیں جو یکساں طور پر پورے ملک میں نافذ کیا جاسکے۔

شرکاء نے اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے نظام تعلیم و نصاب تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ ان میں مذہبی تعلیم و تربیت کی بہت زیادہ کمی ہے جسے فوری طور پر دور کرنے کی ضرورت ہے۔ تعلیم سے پیسہ کمانے کی غرض و طلب نہیں ہونی چاہیے۔ شرکاء نے قرار دیا کہ نصاب میں مثبت تبدیلیاں لانے کے لئے اسلامی نظریاتی کونسل موثر کردار ادا کر سکتی ہے۔

سیمینار کے اختتام پر چیئر مین اسلامی نظریاتی کونسل جناب مولانا محمد خان شیرانی نے کہا کہ نصاب ایسا ہونا چاہیے جو تہذیب، معاشرہ، معیشت اور سیاست سے متعلق امور کے بارے میں طالب علموں کے اندر مکمل واقفیت پیدا کرے۔

انعقاد پذیر ہونے والے ایک روزہ مذاکرے اور سیمینار میں شرکاء کی جانب سے سامنے آنے والی تجاویز درج ذیل ہیں۔

۱- اختلافات سے بچتے ہوئے وحدت امت بلکہ وحدت انسانیت کے لئے کوشش ہونی چاہیے۔

۲- مادی، فنی اور دینی علوم کو ملا کر پڑھانا ہوگا۔

۳- ایک شعبہ ایسا ہونا چاہیے کہ جس میں تمام مذاہب کی کتب پڑھائی جائیں۔

۴- اہل مدارس کو ملکی مسائل اور آئین سے بھی آگاہ ہونا چاہیے۔

۵- اجتماعی زندگی میں اسلام لانے کی ضرورت ہے، تاکہ ہر جگہ اور ہر ادارے میں ماہرین شریعت کی ضرورت کا احساس ہو۔

۶- مدارس کے قیام کا مقصد ایسے علماء، مفتیان اور مدرسین کو پیدا کرنا ہے جو معاشرے کی دینی ضروریات کو پورا کریں۔

۷- مکمل سائنسی علوم کی تدریس مدارس کے قیام کا مقصد نہیں بلکہ ان کی واقفیت کرا دینا کافی ہے لہٰذا اگر مناسب واقفیت میسر نہیں آتی تو اس قدر سائنسی کتب کا اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ مدارس کے فضلاء کو ان علوم سے بقدر ضرورت واقفیت حاصل ہو سکے۔

۸- اسی طرح معاشرتی زبانوں سے اہل مدارس کو واقفیت ہونی چاہیے جیسے ایک دور میں حکومتی زبان فارسی ہونے کی وجہ سے پڑھائی جاتی تھی اب انگریزی پڑھانے میں بھی مضائقہ نہیں۔

۹- دنیا گلوبل ویلج بن چکی ہے اس لئے تقابل ادیان سے بھی واقفیت ضروری ہے تاکہ مختلف ادیان میں درست طور پر موازنہ کیا جا سکے۔

۱۰- علم کلام قدیم کی ضرورت نہیں رہی لہٰذا علم کلام جدید کو داخل نصاب کیا جائے۔

۱۱- عربی زبان کو جس انداز میں سیکھنے کا حق ہے وہ پورا نہیں ہو رہا ہے اس طریقہ کو بدلنے کی ضرورت ہے تاکہ قدیم کے ساتھ ساتھ جدید عربی سے بھی مدارس کے طلباء روشناس ہو سکیں۔

۱۲- باہمی اختلافات و نزاعات کا خاتمہ یوں ہی ممکن ہے کہ ان اختلافات کو درسگاہوں تک محدود رکھا جائے، سڑکوں اور چوراہوں پر بیان نہ کیا جائے۔

۱۳- حکومتی سرپرستی کے بغیر آزادانہ ماحول میں ہی کام کرتے رہنا چاہیے۔

۱۴۔ اہل مدارس کے لئے ضروری ہے کہ سیاست کے میدان کو بھی اپنا میدان سمجھیں اور اس کے ماہرین بھی پیدا کریں کیونکہ حکومت کرنے کا اصل حق تو علماء کا ہی ہے۔

۱۵۔ زندگی کے جن مسائل و معاملات سے واسطہ پڑتا ہے ان کا تحلیل و تجزیہ ضروری ہے تاکہ ان کا درست حل پیش کیا جاسکے۔

۱۶۔ دینی علوم اور جامعات کے ماہرین کو مقاصد نصاب کا تعین کرنا چاہیے۔

۱۷۔ تقابلی فقہ کا مضمون نصاب میں شامل کیا جائے۔

۱۸۔ جدید قانون کے فلسفہ کو نصاب میں شامل کیا جائے۔

۱۹۔ منطق و فلسفہ کے تفصیلی مطالعے کو کم کرنے کی ضرورت ہے۔

۲۰۔ دعوت کے جدید طریقوں سے آگاہی بھی ضروری ہے۔

۲۱۔ تحقیق کرنے کے طریقوں سے آگاہی بھی شامل نصاب ہونی چاہیے۔

۲۲۔ کمپیوٹر کی تعلیم بنیادی ضرورت کی حد تک دی جائے۔

۲۳۔ تدریس کے لئے ماہرین کا انتخاب کیا جائے۔

۲۴۔ سکولوں کے نصاب میں عربی کو لازمی مضمون کے طور پر شامل کیا جائے۔

۲۵۔ نصاب تعلیم میں امن و آشتی کی تشہیر کی جائے۔

۲۶۔ نصاب تعلیم کی ترتیب ایسی ہو جو وحدت پر مبنی ہو جس میں علم برائے عمل اور افہام و تفہیم ہو۔

۲۷۔ میٹرک اور ایف اے کی سطح پر نصاب یکساں ہو پھر مضامین میں تخصص کرایا جائے۔

۲۸۔ مساجد کے ائمہ و خطباء کے لئے تربیتی نصاب مقرر کیا جائے۔

۲۹۔ سارے مکاتب فکر کے مقاصد کو مد نظر رکھ کر ماڈل نصاب مرتب کیا جائے۔

۳۰۔ تعلیم کے ساتھ تربیت کا اہتمام بھی کیا جائے۔

۳۱۔ نصاب ایسا مرتب ہو جو فکری جمود پیدا نہ کرے، وسعت پیدا کرے۔

۳۲۔ طلباء میں ایسی استعداد پیدا کی جائے تاکہ وہ معاشرے میں فعال کردار ادا کرسکیں۔

۳۳۔ ایسا نصاب ترتیب دیا جائے جو جدید چیلنجوں کا سامنا کرسکے۔

۳۴۔ نصاب میں مکالمے کو ترجیح دی جائے۔

۳۵۔ ماڈل نظام تعلیم کے بجائے روایتی تعلیمی نظام کی سرپرستی کی جائے۔

۳۶۔ مدارس کی تمام تنظیمات مل کر ایک جامع نصاب مرتب کریں اور مشترکہ کتابوں کی نشاندہی کریں۔

۳۷۔ نصاب تعلیم میں تعین ہو کہ ہمیں کن کن جدید علوم کی کس حد تک ضرورت ہے مثلاً علم فلکیات وغیرہ۔

۳۸۔ تمام تنظیمات مل کر نصاب میں خامیوں کی نشاندہی کریں اور اصلاح کی کوشش کریں۔

۳۹۔ تمام مروجہ فقہی مسالک کا اجتماعی مرکز بنانے کی ضرورت ہے۔

سعودی وفد کی کونسل آمد

مؤرخہ ۱۸/ مارچ ۲۰۱۴ء بروز منگل سعودی عرب سے پاکستان کے دورے پر آئے ہوئے معزز مہمان جناب ڈاکٹر عبدالعزیز بن عبداللہ العمار، وکیل (سیکرٹری) وزارتِ مذہبی امور سعودی عرب، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد تشریف لائے۔ جناب مولانا محمد خان شیرانی، چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل اور شعبہ ریسرچ و انتظامیہ کے افسران نے ان کا استقبال کیا۔

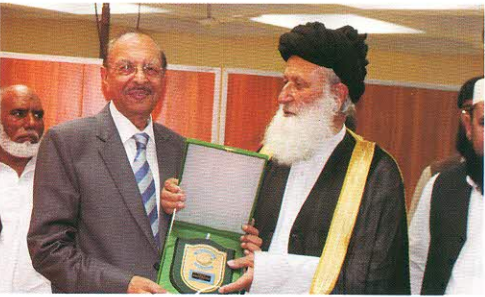
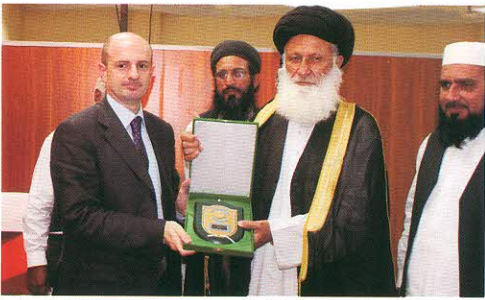
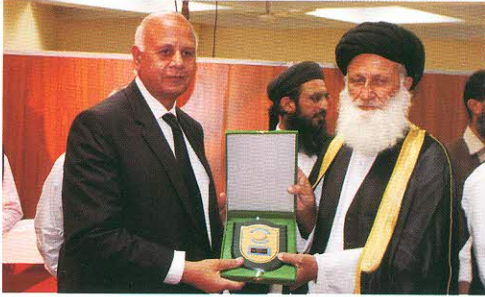
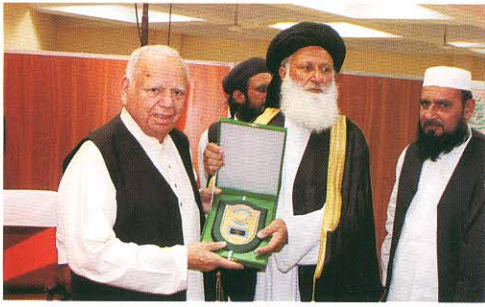
جناب چیئرمین نے معزز مہمان کو خوش آمدید کہا اور اپنی مصروفیات کے باوجود دفتر کونسل تشریف لانے پر ان کا شکریہ ادا کیا۔ جناب چیئرمین نے معزز مہمان کو اسلامی نظریاتی کونسل کا تعارف کرایا اور کونسل کی اہم ذمہ داریوں سے آگاہ کیا۔ معزز مہمان نے کونسل کے کام کو سراہتے ہوئے اپنی وزارت اور اس کے ماتحت اداروں اور اپنی ذمہ داریوں سے آگاہ کرنے کے ساتھ ساتھ کونسل کے ساتھ اپنی وزارت اور ماتحت تحقیقی اداروں کے ساتھ روابط بڑھانے اور باہم مل کر مختلف سیمینارز، کانفرنسیں اور مجالس مذاکرہ منعقد کرانے کی یقین دہانی کرائی، جن کا انعقاد پاکستان اور سعودی عرب دونوں ممالک میں ہو سکتا ہے۔

ایک روزہ مذاکرہ
”انسداد دہشت گردی، پس منظر، پیش منظر، محرکات، اسباب و عوامل اور نتائج و اثرات“

مؤرخہ ۱۵/ مئی ۲۰۱۴ء کو اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد میں ”انسداد دہشت گردی، پس منظر، پیش منظر، محرکات، اسباب و عوامل اور نتائج و اثرات“ کے موضوع پر چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل مولانا محمد خان شیرانی کی زیر صدارت ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوا۔ مجلس مذاکرہ میں سابق سینیٹر، سابق سیکرٹری جنرل و وزیر مملکت برائے خارجہ امور و سابق سفیر جناب محمد اکرم ذکی، نمائندہ یورپین یونین مشن، اسلام آباد جناب پلانسینی جناب قاضی محمد امین وقاد، رکن، ہائی پیس کونسل آف افغانستان، جناب عبد الرحمن حامد، سٹاف ممبر آف ایچ پی سی، افغانستان، جناب ڈاکٹر ممتاز احمد، ایگزیکٹو ڈائریکٹر آئی آر ڈی، انٹرنیشنل اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، جناب ڈاکٹر نذیر حسین، ڈیپارٹمنٹ آف انٹرنیشنل ریلیشنز، قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد، جناب حافظ حمد اللہ، سینیٹر اور ایڈووکیٹ سردار عبد المجید خان نے شرکت کی۔ جناب طارق جان نے مذاکرہ کے ماڈریٹر کے فرائض سرانجام دیئے۔

جناب مولانا محمد خان شیرانی، چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل نے مہمانوں کا شکریہ ادا کیا اور مذاکرہ کا مقصد بیان کرتے ہوئے کہا کہ اس وقت پوری دنیا میں بدامنی ہے اور دہشت گردی ختم کرنے کے نام پر قیام امن کے لیے کوششیں ہو رہی ہیں، لیکن نتیجتاً بدامنی اور دہشت گردی میں اور اضافہ ہو رہا ہے۔ اس مجلس میں ہم نے دہشت گردی اور بدامنی کے اصل اسباب و وجوہات کو تلاش کرنا ہے۔ جناب چیئرمین نے تجویز دی کہ دنیا بھر میں ہر فرد کو مذہبی آزادی دی جائے اور ایک ایسا بین الاقوامی نظام متعارف کرایا جائے جس میں تمام شرائع کے ماننے والے اپنی اپنی شریعتوں کے مطابق زندگی بسر کریں۔

Terrorism Has NO Religion

شرکاء نے اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ نہ تو مغرب تمام برائیوں کی جڑ ہے اور نہ ہی مشرق تمام اچھائیوں کا ماخذ ہے۔ دہشت گردی کو صرف اسلام اور مسلمانوں سے منسلک کرنا تاریخ اور حقائق کے خلاف ہے۔ دہشت گردی کے متعدد اسباب بیان کرتے ہوئے شرکاء نے کہا کہ سماجی ناانصافیاں، طبقاتی تقسیم، غربت اور مایوسی اس کے بڑے اسباب ہیں۔ شرکاء کا اس بات پر اتفاق تھا کہ جہاد اور دہشت گردی دو مختلف چیزیں ہیں جن کو باہم خلط کرنا غلط ذہنیت پر مبنی ہے۔ اس بات پر بھی اتفاق پایا گیا کہ بین الاقوامی سطح پر یہ تحریک چلائی جائے کہ عوام کو فرائض کی ادائیگی پر آمادہ کیا جائے نہ کہ حقوق کے حصول کی جدوجہد پر ابھارا جائے۔ اس قسم کے مذاکرات کا بین الاقوامی سطح پر اہتمام کیا جائے جن میں اپنے نظریات کے دفاع میں صلاحیتوں کے استعمال کی بجائے حقائق کی تلاش پر توجہ مرکوز کی جائے۔

فہرست مطبوعات

اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد

سالانہ رپورٹیں

رپورٹ	سن طباعت
1. دس سالہ رپورٹ ۱۹۶۲ء تا ۱۹۷۳ء	۱۹۹۲ء
2. سہ سالہ رپورٹ ۱۹۷۴ء تا ۱۹۷۷ء	جولائی ۱۹۸۶ء
3. سالانہ رپورٹ ۱۹۷۸-۱۹۷۷ء	فروری ۱۹۷۹ء
4. سالانہ رپورٹ ۱۹۷۹-۱۹۷۸ء	جنوری ۱۹۸۰ء
5. سالانہ رپورٹ ۱۹۸۱-۱۹۸۰ء	مئی ۱۹۸۱ء
6. سالانہ رپورٹ ۱۹۸۲-۱۹۸۱ء	ستمبر ۱۹۸۳ء
7. سالانہ رپورٹ ۱۹۸۳-۱۹۸۲ء	ستمبر ۱۹۸۳ء
8. سالانہ رپورٹ ۱۹۸۴-۱۹۸۳ء	مئی ۱۹۸۴ء
9. سالانہ رپورٹ ۱۹۸۷-۱۹۸۶ء	۱۹۸۸ء
10. سالانہ رپورٹ ۱۹۸۸-۱۹۸۷ء	جون ۱۹۸۸ء
11. سالانہ رپورٹ ۱۹۸۹-۱۹۸۸ء	مئی ۱۹۸۹ء
12. سالانہ رپورٹ ۱۹۹۱-۱۹۹۰ء	مئی ۱۹۹۱ء
13. سالانہ رپورٹ ۱۹۹۲-۱۹۹۱ء	مارچ ۱۹۹۲ء
14. سالانہ رپورٹ ۱۹۹۳-۱۹۹۲ء	۱۹۹۳ء
15. سالانہ رپورٹ ۱۹۹۸-۱۹۹۷ء	جون ۲۰۰۰ء
16. سالانہ رپورٹ ۱۹۹۹-۱۹۹۸ء	جون ۲۰۰۰ء
17. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰-۱۹۹۹ء	مئی ۲۰۰۰ء
18. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۱-۲۰۰۰ء	اکتوبر ۲۰۰۲ء
19. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۱ء	جولائی ۲۰۰۳ء
20. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳-۲۰۰۲ء	اگست ۲۰۰۳ء
21. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۴-۲۰۰۳ء	جولائی ۲۰۰۵ء
22. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۵-۲۰۰۴ء	فروری ۲۰۰۶ء
23. سالانہ رپورٹ (سمری) ۲۰۰۵-۲۰۰۴ء	مارچ ۲۰۰۶ء
24. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۶-۲۰۰۵ء	مارچ ۲۰۰۷ء
25. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۷-۲۰۰۶ء	اکتوبر ۲۰۰۷ء
26. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۸-۲۰۰۷ء	اگست ۲۰۰۸ء
27. سالانہ رپورٹ ۲۰۰۹-۲۰۰۸ء	اکتوبر ۲۰۰۹ء
28. سالانہ رپورٹ ۲۰۱۰-۲۰۰۹ء	۲۰۱۳ء
29. سالانہ رپورٹ ۲۰۱۱-۲۰۱۰ء	۲۰۱۳ء
30. سالانہ رپورٹ ۲۰۱۲-۲۰۱۱ء	فروری ۲۰۱۴ء
31. سالانہ رپورٹ ۲۰۱۳-۲۰۱۲ء	اکتوبر ۲۰۱۴ء

قوانین کی اسلامی تشکیل کے بارے میں رپورٹیں

رپورٹ	سن طباعت
32. احکام اسلام	مئی ۱۹۸۴ء
33. اسلامی نظام عدل	فروری ۱۹۸۴ء
34. اسلامی نظام حکومت	جون ۱۹۸۳ء
35. رپورٹ آئینی اصلاحات	دسمبر ۱۹۹۱ء

No.	Title	Date
36.	مسودہ اسلامی قانون شہادت ۱۹۸۲ء	اگست ۱۹۸۲ء
37.	رپورٹ بابت قانون شہادت ۱۸۷۲ء	جنوری ۱۹۸۲ء
38.	Islamic Criminal Laws (Part-1) (Hudood)	اپریل ۱۹۸۲ء
39.	Draft Law of Pre-emption	مئی ۱۹۸۱ء
40.	Draft Law of Qisas and Diyat	جون ۱۹۸۱ء
41.	Islamization in Pakistan	مئی ۱۹۸۴ء
42.	Three Shariah Draft Laws 1988	مئی ۱۹۸۹ء
43.	1st Report on Islamization of Laws (Vol.I)	دسمبر ۱۹۸۱ء
44.	2nd Report on Islamization of laws (Vol.II)	مارچ ۱۹۸۲ء
45.	3rd Report on Islamization of laws (Vol. III)	اپریل ۱۹۸۲ء
46.	4thReport on Islamization of laws (Vol. IV)	اپریل ۱۹۸۲ء
47.	5th Report on Islamization of laws (Vol. V)	جنوری ۱۹۸۳ء
48.	6th Report on Islamization of laws (Vol. VI)	فروری ۱۹۸۳ء
49.	7th Report on Islamization of laws (Vol.VII)	مارچ ۱۹۸۳ء
50.	8th Report on Islamization of laws (Vol.VIII)	جون ۱۹۸۳ء
51.	9th Report on Islamization of laws (Code of Criminal Procedure 1898)	ستمبر ۱۹۸۳ء
52.	10th Report on Islamization of laws (Muslim Family Laws)	اپریل ۱۹۸۳ء
53.	11th Report on Islamization of laws (Insurance and Insurance Laws)	مارچ ۱۹۸۴ء
54.	12th Report on Islamization of laws (Fiscal System and Fiscal Laws)	مارچ ۱۹۸۴ء
55.	13th Report on Islamization of laws (Tax Laws)	اپریل ۱۹۸۴ء
56.	14th Report on Islamization of laws(Transfer of Propety Act 1882 Contract Act 1872 Specific Relief Act 1877)	مئی ۱۹۸۴ء
57.	15th Report on Islamization of laws	مئی ۱۹۸۴ء
58.	فائنل رپورٹ (انگریزی)	دسمبر ۱۹۹۶ء
59.	فائنل رپورٹ (اردو) (۱۸۳۹ء تا ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء)	نومبر ۱۹۹۸ء
60.	جائزہ مجموعہ ضابطہ فوجداری، ۱۸۹۸ء۔ ملاحظات/مجوزہ ترامیم	مئی ۲۰۰۰ء
61.	قوانین کی اسلامی تشکیل، سلسلہ دوم، جلد اول (قوانین ۱۵/اگست ۱۹۷۳ء تا ۴/جولائی ۱۹۷۷ء)	مئی ۲۰۰۰ء
62.	رپورٹ جائزہ مجموعہ ضابطہ دیوانی، ۱۹۰۸ء۔ ملاحظات/مجوزہ ترامیم	اگست ۲۰۰۰ء
63.	تطبیق الشریعة فی باکستان	
64.	مجلس الفکر الاسلامی بالباکستان (تقریر موجز عن اعماله)	مارچ ۱۹۸۰ء
65.	مجلس الفکر الاسلامی بالباکستان (تعریف موجز باعماله)	۱۹۹۳ء
66.	توصیات دستوریه، بخصوص نظام الحکومة	۱۹۸۳ء
67.	قوانین کی اسلامی تشکیل، سلسلہ دوم، جلد چہارم (قوانین مجریہ ۱۲/اکتوبر ۱۹۹۹ء تا ۳۱/دسمبر ۲۰۰۲ء)	اکتوبر ۲۰۰۳ء
68.	پاکستان میں رائج قوانین (۱۹۷۶-۲۰۰۶ء) کا جائزہ۔ کونسل کی ۸۶ رپورٹوں کا خلاصہ	۲۰۰۸ء

معیشت کی اسلامی تشکیل پر رپورٹیں

No.	Title	Date
69.	مجموعی سفارشات متعلقہ نظام معیشت (۱۹۹۲-۹۳ء)	دسمبر ۱۹۸۴ء
70.	اسلامی نظام معیشت	ستمبر ۱۹۹۲ء
71.	رپورٹ بلاسود بنکاری	۱۹۸۰ء
72.	رپورٹ اسلامی نظام بیمہ	جون ۱۹۹۲ء

73. تقریر مجلس الفکر الاسلامی بشان الغاء الفائدہ من الاقتصاد — ۱۹۸۲ء

74. Introduction of Zakat in Pakistan — ۱۹۸۱ء

75. Elimination of Riba from the Economy and Islamic Modes of Financing — جون ۱۹۸۰ء

76. Islamic Insurance System — جون ۱۹۹۵ء

نظام تعلیم کے بارے میں سفارشات

77. رپورٹ تعلیمی سفارشات (۱۹۸۲ء تا ۱۹۹۳ء) — جون ۱۹۸۲ء

معاشرتی اصلاحات

78. رپورٹ معاشرتی اصلاحات — فروری ۱۹۹۳ء

79. رپورٹ خاندانی منصوبہ بندی — مارچ ۱۹۸۴ء

80. رپورٹ اسلامی معاشرے کی تشکیل — جون ۱۹۸۲ء

81. Report on Family Planning — مارچ ۱۹۸۴ء

ذرائع ابلاغ کی اصلاح کے بارے میں سفارشات

82. رپورٹ ذرائع ابلاغ عامہ — جون ۱۹۸۲ء

استفسارات (کے جوابات) پر رپورٹیں

83. رپورٹ استفسارات (۱۹۶۲ء تا ۱۹۸۹ء) — مئی ۱۹۸۴ء

84. رپورٹ استفسارات (۱۹۹۰ء تا ۱۹۹۱ء) — ستمبر ۱۹۹۱ء

متفرق مطبوعات

85. اسلام اور دہشت گردی — فروری ۲۰۰۶ء

86. حدود آرڈیننس ۱۹۷۹ء — فروری ۲۰۰۶ء

87. آزادیٔ نسواں، عہد رسالت میں (ترجمہ) چار جلدیں — جون ۲۰۰۷ء

88. رسالہ اجتہاد (سہ ماہی): پہلا شمارہ — جون ۲۰۰۷ء

89. رسالہ اجتہاد (سہ ماہی) دوسرا شمارہ — دسمبر ۲۰۰۷ء

90. حدود و تعزیرات، اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ — ستمبر ۲۰۰۷ء

91. کونسل کی سالانہ رپورٹوں کا اشاریہ — ۲۰۰۷ء

92. ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' رپورٹ — فروری ۲۰۰۸ء

93. رسالہ اجتہاد، تیسرا و چوتھا شمارہ — ستمبر ۲۰۰۸ء

94. رسالہ اجتہاد، پانچواں شمارہ — جولائی ۲۰۰۹ء

95. قواعد وضوابط برائے تحقیق وتصنیف واشاعت — ۲۰۰۹ء

96. اصلاح قیدیان وجیل خانہ جات — ۲۰۰۹ء

97. فیوچر ایجنڈا فار چیلنج (انگریزی) — فروری ۲۰۰۹ء

98. رسالہ اجتہاد، چھٹا شمارہ — جنوری ۲۰۱۰ء

99. رسالہ اجتہاد، ساتواں شمارہ — دسمبر ۲۰۱۱ء

100. رسالہ اجتہاد، آٹھواں شمارہ — دسمبر ۲۰۱۲ء

اجتہاد

اسلامی نظریاتی کونسل